36-1043
1380/17D

Л. Л. ПЕТРОВ

Доржи Банзаров

Бурятгиз

БУРЯТ-МОНГОЛЬСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ
ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОРИИ

Л. А. ПЕТРОВ

ДОРЖИ БАНЗАРОВ

ПЕРВЫЙ БУРЯТ-МОНГОЛЬСКИЙ УЧЕНЫЙ

Национальная библиотека
Республики Бурятия
МЕСТНЫЙ ОБЯЗАТЕЛЬНЫЙ
ЭКЗЕМПЛЯР

1380170

БУРЯТ-МОНГОЛЬСКОЕ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
УЛАН-УДЭ — 1943

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
Бурятский Ломоносов И. Тугутов	5
Введение	8
Сын бурят-монгольского народа	10
Жизнь и деятельность	13
Демократ-просветитель	19
Новатор в науке	28
Философские взгляды	34
Заключение	65
Примечания	67
Список литературы	74

ОБЯЗАТЕЛЬНЫЙ ЭКЗЕМПЛЯР

36

Отв. редактор *И. Тугутов* Тех. редактор *Б. Санжин*
Корректор *А. Квитковская*

Слано в производство 13/V-43. Подписано к печати 10 июля 1943 года. Бурмонгиз № 55. Заказ № 1804. Н 134. Объем 4,75 печатных листов. Учетно-издательских листов 4,8. Тираж 5000 экз.

Типография гос. газ. издательства при СНК БМАССР

„...Светло и философически понимал свой предмет юный кандидат, только что оставивший университетскую скамью, а десять лет тому, дитя природы, росший среди стад родимых степей!“

П. С. Савельев.

Доржи Банзаров

БУРЯТСКИЙ ЛОМОНОСОВ

Народ—подлинный творец истории, но выдающиеся личности, работая на благо народного дела, оставляют после себя яркий след. Активная государственная, общественно-политическая или научная деятельность выдающихся представителей того или иного народа не может не сказаться на историческом процессе, если эти люди объективно, своими делами двигают человеческое общество вперед, служат делу прогресса.

Великий русский народ возникновение своего первого университета связывает с именем сына простого архангельского рыбака Михаила Ломоносова. Буряты также выдвинули своего первого выдающегося ученого из глубочайших народных низов. Сын забайкальского казака-бурята, из которого готовили заурядного переводчика, стал видным новатором в науке.

Научная деятельность Доржи Банзарова возвеличила его родной народ. В ученом мире заговорили о бурят-монголах, как о народе, который выдвинул из своей среды выдающегося деятеля науки. Прав был его биограф и друг П. С. Савельев, который писал: «Блеск примечательной личности отражается и на народе, и буряты отныне приобрели право на большее внимание потому, что из среды их вышел Доржи Банзаров».

Банзаров был благородным сыном своего народа, лучшим патриотом своей родины. По его словам, он посрамил кости немца, возомнившего себя незаменимым монополистом в области востоковедения. Этим надменным представителем казенной науки был академик Шмидт.

Банзаров вложил в науку ценный вклад. У него были оригинальные мысли. Отдельные высказывания Банзарова совпадают с «Сущностью христианства» Людвига Фейербаха. Только на этом основании еще нельзя его считать фейербахианцем. Не исключено простое совпадение некоторых высказываний того и другого автора. История знает не мало примеров, когда мысли различных выдающихся людей совпадали, хотя они и работали независимо друг от друга. Нам кажется, что у Д. Банзарова было совпадение взглядов с

некоторыми положениями «Сущности христианства», но отнюдь не влияние Л. Фейербаха на молодого ученого.

Работы Д. Банзарова отличаются научной добросовестностью. Он, как и все истинные ученые, был тружеником в науке. Многие произведения Доржи Банзарова, как например «Черная вера», «Пайзе, или металлические дощечки с повелениями монгольских ханов» и др., не утратили своего познавательного значения до наших дней.

Д. Банзаров—настоящий ученый, и он превыше всего ставил истину. Он был далек от защиты ложной «чести мундира». Характерна в этом отношении позиция Банзарова во время спора петербургских ориенталистов о монгольской надписи на серебряной дощечке (пай-цзы), найденной в Восточной Сибири. Банзаров сперва поддержал ошибочное мнение Григорьева, что эти письмена, вырезанные на дощечках, являются тангутскими. Потом он сам убедился, что взгляд его коллеги Григорьева по данному вопросу не состоятелен, и нашел в себе мужество сказать об этом открыто.

До сих пор биографы Банзарова обходили молчанием или неправильно толковали иркутский период его жизни. Будучи чиновником особых поручений при иркутском генерал-губернаторе, Банзаров выгодно отличался от других чиновников: он бескорыстно служил своему народу, был рыцарски предан ему. Молодой ученый превратился в общественного деятеля в лучшем смысле этого слова. Он был готов верой и правдой служить делу прогресса, делу просвещения народных масс и ему тошно было выслуживаться перед царскими сатрапами. Банзаров всеми доступными ему средствами пытался облегчить тяжкое бремя, которое нес его родной народ, страдавший под гнетом царского строя. У казнокрадов и взяточников было полное основание бояться честного человека, ибо он мог в любую минуту вывести на чистую воду все их гнусные проделки, ничем не прикрытый обман темного народа. Мошенникам не ко двору пришелся молодой ученый, ставший волей судеб бескорыстным слугой народа.

У бурят-монголов по сей день бытуют целые легенды о Доржи Банзарове. В одной из таких легенд рассказывается, что молодой ученый, уроженец Джидинской долины, окончив в далеком городе университет, устроился на большую государственную работу при Дворе (имеется в виду резиденция генерал-губернатора), влиял на дела бурят-монголов, постоянно хлопотал о своих сородичах. Народная память сохранила любимые песни Д. Банзарова. Он распевал их у себя на родине. В Ичетуйской артели, носящей имя ученого,

до сих пор помнят песню, которую он пел перед своим возвращением из родного улуса в Иркутск. Эти легенды и песни записаны местными фольклористами и краеведами.

Личность Банзарова становится поистине легендарной. Когда-то ученый-одиночка мечтал стать одним из 33 гэсэровских баторов. В Великой отечественной войне бурят-монголы выдвинули таких богатырей воинского дела, как потомок древних мэргенов знатный снайпер Цырендаши Доржиев и Герой Советского Союза Жамбыл Тулаев, которые воплотили в жизнь прекрасную мечту первого бурят-монгольского ученого. А мечтал Банзаров в дни европейской революции 1848 года о народной освободительной войне, которую будут вести храбрые гэсэровские богатыри против своих поработителей. Самым горячим желанием забайкальского казака, ставшего ученым, было честное служение родине-матери. Он делал все, чтобы выполнить свой сыновний долг перед родным народом.

Удивительное совпадение: имя Доржи происходит от слова алмаз. Когда жители улуса при степной реке совершали по старинному обычаю бурят пеленание новорожденного, то едва ли подозревали, что имя их земляка будет впоследствии сверкать, как яркий алмаз науки. А случилось именно так.

В наше время это имя заблистало еще ярче, чем прежде. Возрос интерес к жизни, деятельности и научным работам Банзарова. Появилась целая серия статей о замечательном бурят-монгольском ученом. Издание книги кандидата философских наук Л. А. Петрова о Доржи Банзарове—большое событие в культурной жизни советской Бурят-Монголии. Названное произведение, представляющее собой диссертацию на соискание ученой степени кандидата философских наук, по существу является монографией о Доржи Банзарове. Можно без преувеличения сказать, что эта работа—значительный вклад в историю философии народов СССР.

Читатель будет приветствовать выход в свет этой книги.

И. Тугутов.

ВВЕДЕНИЕ

Бурят-монгольский народ в Великой отечественной войне советского народа против гитлеровских орд борется плечом к плечу вместе с другими народами Советского Союза.

Гитлеровские людоеды в интересах немецких банкиров-капиталистов, баронов и помещиков, стремятся поработить советский народ. Они разделяют единый человеческий род на «высшие» и «низшие» расы, причисляя к последним все народы, населяющие территорию Советского Союза, в том числе и бурят-монголов.

Но бурят-монголы вместе со всем советским народом поднялись от мала до велика на священную отечественную войну с гитлеровскими реакционерами и мракобесами, и на фронте и в тылу куют победу над злейшим врагом человечества. В этой войне бурят-монголы, как и другие народы Советского Союза, отстаивают свою независимость, свободу, культуру, наконец, свой путь по столбовой дороге развития мировой цивилизации вкупе со всеми свободолюбивыми народами мира.

Замечательное прошлое бурят-монгольского народа, его многовековая борьба за свою самостоятельность, свободу и счастье являются лучшей порукой тому, что вместе со всеми народами Советского Союза бурят-монголы отстоят завоевания Великой Октябрьской Социалистической революции, свою свободу, честь и независимость.

Одним из многих фактов из истории Бурят-Монголии, опровергающих человеконенавистнические расовые бредни немецкого фашизма, является жизнь и деятельность Доржи Банзарова.

В 40—50 г. г. прошлого столетия бурят-монгольский народ выдвинул первого своего ученого—Доржи Банзарова, который внес немало ценного в развитие науки, выступив новатором в области монголоведения и заняв одно из выдающихся мест среди не только русских, но и европейских востоковедов первой половины XIX века.

Банзаров всю жизнь был органически спаян со своим народом и беззаветно любил его. Уже на студенческой ска-

мье он стремился служить народным массам, составляя научно-популярные книги на монгольском языке. Будучи демократом-просветителем он, подобно Герцену и Чернышевскому, с жгучим сочувствием относился к революции 1848 года на Западе, мечтая стать одним из богатырей революционного ниспровержения царизма.

Банзаров, лишенный царским правительством возможности продолжать научно-исследовательскую деятельность, по возвращении на родину, отдает все свои силы просвещению и защите интересов трудящихся масс бурятского народа. Но эта его деятельность была рано оборвана бешеной травлей, арестом и грязной клеветой, предпринятыми царскими чиновниками, попечительством, попами и ламами.

В тесной связи с демократическо-просветительными устремлениями Д. Банзарова развивалось и его философское мировоззрение. Если Банзарову как первому ученому бурятского народа в современной исторической литературе уделено значительное внимание («История бурят-монгольского народа» Ф. А. Кудрявцева[1]), то до сих пор нет еще работы, освещающей его деятельность как демократа-просветителя, вооруженного передовыми для своего времени и для тогдашней российской действительности философскими воззрениями.

Данная работа, по замыслу автора, имеет целью восполнить этот пробел в части характеристики философских взглядов первого бурятского ученого. Банзаров, подобно первому русскому ученому Ломоносову и великим русским просветителям XIX столетия, не оставил специальных философских работ, но будучи демократом-просветителем, ученым-новатором, руководствовался передовыми философскими идеями и, прежде всего, материалистическими, наследниками особое, неповторимое и оригинальное претворение в его историко-филологических исследованиях. Ярким примером глубокого философского осмысливания Банзаровым познаваемого предмета является его диссертация «Черная вера или шаманство у монголов» (1846 г.) - одна из первых научно-философских работ по шаманству, имеющая в настоящее время неоценимое значение для исследователя шаманства, — она, будучи подвергнута переработке на основе марксистско-ленинской теории, и служит делу антирелигиозной пропаганды.

СЫН БУРЯТ-МОНГОЛЬСКОГО НАРОДА

Доржи Банзаров родился в 1822 году в семье крестьянина-бурята Банзара Борголова. Мать Доржи звали Цолин. Он был в семье пятым сыном. Д. Банзаров родился и провел свои детские годы в урочище Усть-Ичетуй, расположенном в долине р. Джиды.*)

Возникновение бурят-монгольского народа восходит к седой древности Прибайкалья. Предания бурят считают эту местность своей древней родиной. Здесь родились и выросли легендарные родоначальники—Булагат, Эхирит и Хоридой. Считается, что древними обитателями Прибайкалья были три основных бурятских племени: булагаты, эхириты и хоринцы. Значительно позднее они приняли в свою среду (во второй половине XVII и начале XVIII веков) целый ряд монгольских родов: узонов, цонголов, хатагинов, сартоло и др. Буряты отличались храбростью, смелостью, предприимчивостью, свободолюбием и оказывали упорное сопротивление китайским завоевателям.

В течение последних двух столетий бурят-монголы испытали влияние русского народа в связи с колонизацией Сибири царизмом. Уже в начале XVII века русские знали о «земле братов» (бурят), занимающей обширную территорию от реки Кана (правого притока Енисея) до р. Шилки на Востоке. Главным занятием бурят было скотоводство и коневодство («конные люди»). В лесостепи они занимались охотой. «Богатое море» (оз. Байкал), реки Селенга, Ангара и др. являлись источниками рыболовства. Подсобным занятием бурят было также земледелие, добыча металла и кузнечное ремесло.

В XVII веке бурят-монгольский народ переживает еще период раннего феодализма. Часть бурятского населения, несмотря на отчаянную, ожесточенную борьбу за независимость, вынуждена была платить дань монголам. Правда, буряты и сами имели данников—лесные племена (эвенков, тофаларов и др.).

---

*) В настоящее время Джидинский аймак Бурят-Монгольской АССР.

С 1629 по 1666 г. г. происходило завоевание территории Прибайкалья и покорение бурят царскими воеводами. Это облегчалось для русских превосходством вооружения,[2]) взаимной враждой бурят-монгольских князьков, столкновениями и раздорами бурят с их данниками (эвенками, тофаларами и др.), и наконец, борьбой бурят с монголами. К этим обстоятельствам, ускорившим покорение бурят царизмом, надо добавить, что многие бурятские князья, феодалы, переходя под «высокую руку московского царя», становились верными слугами царской власти, помогая окончательному покорению бурят.

Весьма характерно, что уже в XVII столетии буряты вместе с русскими крестьянами и мелким служилым людом дружно восстали против произвола царских сатранов и феодальной эксплоатации. Такими совместными выступлениями бурят, эвенков и русских были Балаганское восстание — 1695 г., Братское—1696 г. и осада Иркутска в 1696 году.

В XVIII веке дальнейшая колонизация края русскими, семейно-бытовое сближение русских с бурятами и нежелание последних итти в неволю к монгольским ханам приводили к совместным военным действиям бурят с русскими против захватчиков. В боях против монгольских интервентов буряты проявили неоспоримую храбрость. «Но буряты,—пишет Ем. Ярославский,—защищали, конечно, не царя. Они защищали свои земли от китайских и монгольских поработителей, из двух зол они выбрали «меньшее».[3])

Покорение бурят царским правительством и дальнейшая колонизация Прибайкалья русскими не могли не отразиться на изменении общественных отношений в среде бурятского народа.

Известно, что «царская Россия позже других стран вступила на путь капиталистического развития. До 60-х годов прошлого столетия в России было очень мало фабрик и заводов. Преобладало крепостническое хозяйство дворян-помещиков. При крепостном строе не могла по-настоящему развиваться промышленность. Подневольный крепостной труд давал низкую производительность труда в сельском хозяйстве».[4])

Естественно, что и бурятское хозяйство в первой половине XIX столетия испытало на себе экономическую, техническую и культурную отсталость, свойственную Российской империи. Социальное расслоение бурятского народа в первой половине XIX столетия характеризуется наличием нойонов («степная аристократия»), этих крупнейших скотовладельцев. Они играли важнейшую роль в общественно-политической

жизни бурятского населения, захватив в свои руки степные думы и другие органы управления делами бурят. Нойоны, используя свое экономическое и политическое могущество, при прямой поддержке царского правительства, подвергали крестьянское население Бурятии внеэкономической эксплоатации. Двойное ярмо надето было на трудящиеся массы бурят-монголов: с одной стороны—нещадная эксплоатация русскими купцами, царской бюрократией, монастырями, попами, с другой—ненасытная эксплоатация нойонами, феодально-родовой знатью, ламами, присосавшимися к народу, как пиявки к телу здорового человека. Бурят-монголы были обречены на нищету и вымирание.

К этому необходимо добавить развращающее, отупляющее влияние православия и ламаизма, внедряемого и распространяемого господствующими классами, при поддержке царского правительства, среди отсталой части бурятского населения, ищущего забвения от тягостей жизни и бесправия в этих разновидностях «духовной сивухи», преподносимой эксплоататорами. Хозяева не стеснялись в завоеванных землях. И русские попы, при всемерном содействии царизма, насильно крестили бурят. Но «миссионерская» деятельность православного духовенства с первых же шагов столкнулась с широким распространением в Бурятии (особенно в XVIII веке) ламаизма, поддержанного нойонами. Царское правительство, надеясь (и не без основания) использовать ламаизм для укрепления своих завоеваний в сердце Сибири и проникновения в Монголию, помогало в буддизме. Сословие лам—это, по выражению декабриста Н. А. Бестужева, «язва бурятского племени»,—в тесном союзе с нойонством «представляло крепкую сеть, в которую запутано их племя (бурят.—Л. П.), как рыба или птица в тенетах».[5])

Но бурят-монгольский народ свято хранил свою любовь к свободе, и несмотря на тлетворное, разлагающее влияние лам и нойонов, призывавших к покорности и непротивлению, противодействовал своему порабощению.

Бурят-монгольский народ из поколения в поколение, из уст в уста передавал сказания и песни о великих древних богатырях, о Гэсэре и его сподвижниках, о подвигах замечательных сынов бурят-монгольского народа, об их борьбе против ханов, богачей, поработителей, завоевателей. Эти сказания и песни с молоком матери воспринял и лучший сын бурят-монгольского народа Доржи Банзаров, мечтавший стать одним из тридцати трех богатырей Гэсэра.

Много помогли бурят-монгольскому народу лучшие сыны

великого русского народа—борцы против царского самодержавия—революционеры, отбывавшие в ту пору сибирскую ссылку. Начиная с декабристов, они несли бурятам более высокую земледельческую культуру, искусство ремесел, просвещение и новые передовые идеи и мечты о свержении царизма.

Бурят-монгольский народ оставался внутренне несгибаемым и стремился к своему освобождению. На это представители царской власти отвечали новыми притеснениями бурят. Характерно в этом отношении устрашающее заявление военного министра Куропаткина, сделанное им бурят-монгольской делегации в 1904 г. в Чите: «Имейте в виду, что если ваш народ поведет себя худо, отвечать будете вы. Если же, от чего избави бог, вздумает ваш народ проявить какую-либо вольность, сопротивляться велениям государя, тогда знайте, что вы будете моментально стерты с лица земли. От вас не останется и следа... требовать вы ничего не должны. Вы можете лишь просить милости».[6])

Просчитался царский министр: никакие устрашения не в силах были сломить у свободолюбивого народа его воли к борьбе за лучшую долю на земле.

И в совместной борьбе народов России и Бурят-Монголии против самодержавия, при все более возрастающем сближении, были заложены первые камни фундамента великой дружбы между русскими и бурят-монголами, расцветшей яркими весенними цветами после Великой Октябрьской Социалистической революции.

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

В 1832 году десятилетний Доржи был отдан родителями в Троицкосавскую*) войсковую русско-монгольскую школу, где проявил незаурядные способности. Об образовании, полученном Доржи Банзаровым в этой школе, можно судить по свидетельству, выданному ему после окончания школы. Из него видно, что он обучался: «...чтению и письму по-русски и по-монгольски, российской и монгольской грамматике, в которой пройдено до спряжения глаголов, арифметике—первой и второй части—и российскому землеописанию до естественных произведений; сверх сего слушал закон ламайской веры и упражнения в военной экзерциции».[7])

*) Троицкосавск ныне город Кяхта, Бурят-Монгольской АССР.

В 1834 году, по окончании школы, Доржи Банзаров в числе пяти бурятских мальчиков,[8]) предназначенных в будущие писаря и переводчики Селенгинской степной думы, продолжает свое образование в Первой Казанской гимназии. Об этом периоде жизни Банзарова в Казани свидетельствует известный синолог В. П. Васильев: «Я уже второй год учился в Казанском университете монгольскому языку, когда зимой 1834 года привезли из Забайкалья четырех бурятских мальчиков в первую гимназию. С ними приехал в качестве практического преподавателя монгольского языка лама (собственно, гецуль) Никитуев; потому меня вместе с другим студентом... перевели жить в гимназию для практики в монгольском языке. Наша комната была над никитуевской, мальчики приходили к нему в свободное от уроков время и, разумеется, я знал их всех. Один... скоро умер; другой... (Цокто), не уступавший Доржи в учении, тоже не выдержал; остались Будаев и Банзаров. Первый смотрел дикарем, но с товарищескими наклонностями; после моего отъезда он был отдан в солдаты за дело с инспектором гимназии Скорняковым. Доржи Банзаров казался всех моложе, сухощавым, но крепко сложенным; учился отлично, наряду с лучшими учениками из русских».[9])

В гимназии Доржи занимался с изумительным трудолюбием и показал отличные успехи. Он проявил блестящие способности, в шесть лет окончив полный гимназический курс «с успехом и отличием». Н. Н. Булич, учившийся во Второй Казанской гимназии (с 1837 по 1841 т. г.) так характеризует современное ему гимназическое образование:

«Самое печальное умственное влияние гимназии по отношению к словесным наукам заключалось в реторике. Нас учили по реторике Кошанского, по источникам изобретения, заставляли писать хрии, со всеми их частями и т. п. С трудом, почти под старость, мне удалось освободиться от этой реторики»...[10])

Из пяти бурят мальчиков, по воспоминаниям В. П. Васильева, полный гимназический курс, несмотря ни на какие лишения и тягости, выдержал только Доржи Банзаров, со школьной скамьи страстно полюбивший науку. Интересно, что Банзаров сумел воспринять все положительное в гимназическом образовании (например, прекрасное знание древних и новых иностранных языков) и отбросить схоластику и риторику, ибо в дальнейшей деятельности его никогда не чувствовалось отрицательных сторон гимназического духа.

В 1842 году Доржи Банзаров, двадцатилетним юношей, поступает в Казанский университет. Какие надежды лелеяли

чиновники царского правительства, раскрывая двери университета для бурята, можно судить по письму попечителя округа министру просвещения в 1842 году. «Утвердительно сказать можно, что молодой Банзаров, окончив образование в университете и поступив на службу на родине, будет иметь самое благодетельное влияние на своих соплеменников, которые по предубеждению общему всем, а особенно племени столь грубому, привыкли доселе видеть в инородном для них чиновнике правительства что-то чужое и часто неприязненное. Если пример Банзарова, как я не сомневаюсь, послужит побуждением для других, то в непродолжительном времени надеяться можно, что управление бурятами, также соплеменными и единовременно единоверными с ними калмыками, получит весьма хороших чиновников из местного края».[11])

Ясно, что царское правительство, открывая двери университета для бурята, делало исключение в интересах русификаторской политики на Востоке. И Доржи Банзаров попал в университет только лишь благодаря надежде царских сатрапов воспитать из него образованного чиновника, верного слугу трона, через которого было бы легче оказывать влияние на подвластные народы. Этим путем, путем предоставления некоторым избранным возможности получения русского образования, в первой половине XIX в. создавалась впервые национальная интеллигенция.

Банзаров попал в Казанский университет в сравнительно благоприятное время, когда ректором университета был гениальный математик Н. И. Лобачевский. За период ректорства Лобачевского (с 1827 по 1846 г. г.) Казанский университет понемногу оправился от того страшного разгрома, которому его подвергнул сатрап Александра I, маниак-мракобес попечитель Казанского учебного округа Магницкий. Пустовавшие кафедры были замещены лучшими силами, библиотека, при личном участии Лобачевского, приведена в образцовый порядок, открыта астрономическая обсерватория, построены новые университетские учебные здания, возросло и количество студентов (с 191 в 1836 году до 388 в 1847 году). Было усилено преподавание восточных языков, организовано восточное отделение, учреждена кафедра китайского языка, введено преподавание персидского языка, а ко времени поступления Банзарова (1842 г.) в университете изучался санскритский язык. По инициативе Лобачевского, было налажено издание «Ученых записок Казанского университета», за которыми последовали «Известия Казанского университета».

Повышение общего тонуса университетской жизни под

руководством Лобачевского благотворно отразилось и на студенческих годах Банзарова, несмотря на такую тяжелую полосу в истории России, как царствование Николая I. Кроме посещения обязательных занятий и самостоятельной работы по дисциплинам учебного плана, Банзаров со студенческой скамьи включается в научно-исследовательскую работу, переводя монгольские надписи и помогая монголисту А. А. Бобровникову в составлении монголо-калмыцкой грамматики: «Сидя по-бурятски на полу и попивая «карымский» чай,—сообщает М. В. Загоскин в письме Г. Н. Потанину,—они читали «Гысыра» (Гэсэра —Л. П.) и другие монгольские сочинения, и Бобровников выпытывал у Банзарова тайны монгольского языка. Плодом этих занятий и была образцовая грамматика, за которую Бобровников получил демидовскую премию и магистерский диплом».[10]) В университетский период Банзаров перевел с французского на монгольский язык «Странствование китайского буддиста IV века, по имени Фа-Сяня». Известно также, что за это же время Банзаровым были написаны на монгольском языке для родного народа научно-популярные книги: «Всеобщая география» и «Монгольская грамматика». Рукописи этих работ находились на отзыве у известного монголиста, профессора О. М. Ковалевского и случайно погибли вместе с имуществом последнего, сожженным царскими жандармами в Варшаве во время польского восстания 60-х годов.

В 1846 году в «Казанских губернских ведомостях»[12]) была опубликована статья Д. Банзарова «Белый месяц—праздник нового года у монголов», интересная в историко-этнографическом отношении.

В 1846 году Доржи Банзаров окончил Казанский университет со званием кандидата наук за представленную им диссертацию на тему: «Черная вера или шаманство у монголов».[13]) Эта замечательная работа Банзарова получила высокую оценку со стороны ученых востоковедов России и Европы. «Черная вера» свидетельствует не только о всесторонней учености Банзарова, но и о наличии у него ясного и зрелого философского мировоззрения, несомненно передового для 40-х годов прошлого столетия.

По окончании университета Банзаров возбудил ходатайство об освобождении его от казачьей службы, которую, как бурят-казак (его отец был казачьим урядником) он должен был отбывать в течение 25 лет. Царские чиновники воспротивились, так как они намечали Банзарова для другой роли и не желали допускать ученого бурята к широкой научно-общественной деятельности. Банзаров был вызван в Пе-

тербург для личного ознакомления и так как решение по его делу затянулось, то он прожил в столице полгода. Эти полгода (с конца 1847 по июнь 1848 года), проведенные Д. Банзаровым в Петербурге, имели огромное значение в его жизни и размахе научной деятельности. Здесь он встретился с известными учеными-востоковедами, не чуждыми передовых общественных идей того времени (Савельевым, Григорьевым и др.).

Банзаров был встречен известными русскими учеными (ориенталистами) Петербурга—Савельевым, Григорьевым и другими с распростертыми объятиями, как равный среди равных и более того, как авторитетный специалист монголоведения.[15])

«В Петербурге Банзаров занимался, главным образом, изучением монгольских и манчжурских книг и рукописей, хранившихся в Азиатском музее Академии Наук и в Публичной библиотеке. Проведя утро в одном из этих мест, он шел обедать куда-нибудь в гостиницу, а после обеда уходил домой... и здесь с трубкою во рту обрабатывал и соображал сделанные им выписки. Вскоре, благодаря своему общительному характеру, он перезнакомился с петербургскими учеными ориенталистами и даже подружился со многими из них, что принесло немалую пользу, благодаря взаимному обмену мыслей, как ему самому, так его знакомым, охотно признававшим авторитет Банзарова в деле его специальности. Одним словом, этот оригинальный человек, монгол с европейской ученостью, как выражался Савельев, сделался «львом общества ориенталистов».[16])

Действительно, в полгода жизни в столице Банзаров проявил огромную энергию и плодотворно поработал для науки, как-бы предчувствуя, что ему уже никогда не представится более благоприятного времени. Он выполнил и закончил пять научно-исследовательских работ, задумал ряд новых тем и приступил к их выполнению.

В 1848 году, получив определение Государственного Совета об увольнении из сословия казаков, Банзаров неожиданно для него был назначен чиновником. Царское правительство вместо того, чтобы предоставить Банзарову возможность посвятить себя научной деятельности, определило его чиновником особых поручений при генерал-губернаторе Восточной Сибири, рассудив, что полезнее держать первого ученого бурята (известного и Западу) подальше от научных центров и, если возможно будет, использовать его в своих политических целях на Востоке. На Банзарова назначение его чиновником и устранение от научно-педагогической дея-

36
1380170
ЭКЗЕМПЛЯР

тельности отозвалось угнетающим образом. Вынужденный возвратиться в Казань для подготовки к будущей службе. Банзаров учится писать доклады, совершает поездки по Казанской губернии, выполняя поручения казанского губернатора.

В письме от октября 1849 г. Банзаров с раздражением и тоской пишет: «Уезжая в уезды, каждый раз намеревался заняться чем-нибудь для науки; но гостеприимство уездных жителей отнимает у меня возможность заняться чем бы то ни было... разъезжая с чиновниками губернскими я должен был беспрестанно бывать на обедах, чаях и проч. Так у меня все лето прошло. В подобных путешествиях можно услышать или слушать много смешного, но не чего-нибудь другого...»[1]

Тем не менее, Банзаров за короткое время подготовки к чиновничьей службе в Казани написал четыре небольших исследования, озаривших светом науки неясные или совершенно темные вопросы истории Центральной Азии.

В 1849 году Банзаров приехал в Сибирь. В том же году он отправился в долину реки Джиды повидаться с матерью и родными после пятнадцатилетней разлуки. Там, в родном улусе, он прожил целый год. После этого выполнял поручения губернатора в Кяхте, Чите и, наконец, в Иркутске; но и в Иркутске чиновничья бюрократия не дала Банзарову возможности работать в научной области. Он беспрерывно направлялся в командировки. Правда, в 1851 году он был избран членом-сотрудником иркутского Сибирского Отдела Русского Географического Общества, но иркутская интеллигенция, состоявшая, главным образом, из чиновников, травила первого бурятского ученого. Банзаров горел желанием принести пользу своему народу, и эта его черта не нравилась чиновникам, желавшим сделать его—«как все чиновники».

В стремлении сломить упорство Банзарова в отстаивании и защите им прав бурят-монголов, чиновное окружение губернатора добилось даже ареста Банзарова и заключения его на гауптвахту. Но вопреки заговору против него, Банзаров работал для науки и народа и, несмотря на болезнь и тяжелые условия, не прекращал своих исследований и защиты интересов своего народа.

В 1855 году, всего 32 лет от роду, Банзаров умер в полном расцвете своих творческих сил. До конца своих дней Доржи Банзаров оставался одиноким и чуждым иркутскому чиновничеству, купечеству и духовенству.

Незадолго до смерти он мечтал еще сделать многое для науки, удивить официальный мир ученых своими открытиями и принести пользу своему народу.

ДЕМОКРАТ-ПРОСВЕТИТЕЛЬ

В письме к Бобровникову из Петербурга от 12 апреля 1848 года Доржи Банзаров писал: «У обитателей Запада настало теперь смутное время (полоса буржуазно-демократических революций в странах Западной Европы: Франции, Венгрии, Германии—Л. П.): они повыгоняли ханов и владельцев... Судя по характеру настоящего времени не явится ли снова Гэсэр. Тогда нам предстанет случай быть в числе тридцати трех богатырей его».[18])

Общеизвестно, что в переломные моменты истории народов резче всего проявляются истинные устремления людей: на стороне кого, какой партии стоит тот или иной деятель. Еще знаменитый родоначальник материализма и всех опытных наук нового времени Френсис Бэкон, писал: ...«лучший способ узнать характер и внутренние чувства каждого человека это—наблюдать его в минуту смущения и душевного беспокойства».[19]) В письме Банзарова к Бобровникову, в полосу бури и натиска буржуазно-демократических революций на Западе, обнажился как нельзя лучше внутренний мир самого Банзарова, переживавшего как и все представители передового человечества, «минуты смущения и душевного беспокойства» и радости за успехи народной революции.

Из этих немногих слов Доржи Банзарова, выраженных в письме иносказательно, языком народной бурят-монгольской легенды о Гэсэре и его тридцати трех богатырях, отчетливо видно, что светильник демократических идей неугасимо озарял внутренний мир Доржи Банзарова.

Лишь в бурят-монгольском эпосе, в силу ряда исторических условий, поэма о Гэсэре сохранилась в наиболее чистом народном облике, не искаженном феодализмом и ламаизмом. Исполнение этого лучшего памятника мировой литературы за рубежами нашей Великой социалистической родины жестоко преследуется (например, в Тибете), ибо основным содержанием поэмы является рассказ о борьбе Гэсэра, любимца всех народов Центральной Азии, против чудовищ-мангатхаев, угнетателей-феодалов, лам, чужеземных поработителей, наглых обманщиков-купцов. «В «Гэсэре» народ полностью и с наибольшей отчетливостью выразил свое отношение не только к иноземным поработителям, но уже свое стремление к освобождению от внутренних угнетателей».[20])

Вышеприведенное письмо Банзарова к Бобровникову ярко свидетельствует, что он не только приветствовал революционные события на Западе, но и страстно желал быть одним из богатырей революции, если бы она случилась в царской России. На этом крутом повороте мировой истории

Банзаров был в лагере Герцена, Белинского, Чернышевского —великих русских просветителей XIX столетия. Как поразительно созвучны мысли его письма тому восторженному отношению к революциям на Западе, которое проявили великие предшественники марксизма в России—Герцен и Белинский.

А. И. Герцен «Уже будучи заграницей... восторженно приветствует февральскую революцию 1848 г. во Франции, ожидая от нее улучшения жизни народных масс и предоставления им демократических прав».[20а])

Н. Г. Чернышевский жадно следил по иностранным газетам за революционными событиями во Франции, Пруссии, Австрии, Венгрии, Италии. 18 сентября 1848 г. он заносит в свой юношеский дневник: «Мне кажется, что я стал по убеждениям в конечной цели человечества решительно партизаном социалистов и коммунистов и крайних республиканцев, монтаньяр решительно...».

Позже, 15 мая 1850 г., в письме к М. Л. Михайлову, Чернышевский указывает, что «с самого февраля 1848 г. и до настоящей минуты все более и более вовлекаюсь в политику и все тверже и тверже делаюсь в ультра-социалистическом образе мыслей.[20б])

Из письма Доржи Банзарова к Бобровникову ясно видно, что Банзаров стал демократом раньше, чем в петербургский период. В самом деле, ведь своего корреспондента (Бобровникова) он считает своим единомышленником, зная наверное, что те же чувства, обуревают последнего, что и тот готов стать в числе тридцати трех богатырей народного любимца и вождя обездоленных—Гэсэра.

Несомненно, что демократическое чувство Банзарова питалось органической его связью со своим народом, изнемогавшим под пятою самодержавия и своих собственных «ханов и владельцев» (тех же нойонов). Но на формирование демократического сознания Банзарова оказал огромное влияние прежде всего университетский период его жизни и деятельности. Несмотря на то, что Россия во время Николая I была «тюрьмой народов» и «европейским жандармом», рост складывавшихся капиталистических отношений в 30—40-х годах прошлого столетия вступает в противоречие с общественным строем России, что и находит свое отражение в росте буржуазной идеологии.

В России 30—40-х годов происходит идейный перелом.

В. И. Ленин, говоря об этой эпохе, писал «...крепостная Россия забита и неподвижна, протестует ничтожное меньшин-

ство дворян, бессильных без поддержки народа. Но лучшие люди из дворян помогли разбудить народ».[21])

С. М. Киров в своей статье «Великий искатель», написанной в 1911 году, характеризуя период 30—40-х годов, пишет: «Здесь воплотился во всей полноте дворянско-крепостнический режим, увенчаемый высшей формой бюрократизма. Господство последнего проникало буквально всюду, не только во все формы внешней жизни тогдашнего общества, но и «в сердце, и тайные людские помыслы» ...бюрократическая система была возведена на такой пьедестал, подходить к которому считалось преступлением против самого неба... «Должно повиноваться, рассуждения свои держать про себя» –говорится в одной резолюции Николая I».[22])

В тогдашней Российской империи официальной идеологией являлись «три кита»: «самодержавие, православие и народность».[23]) Развитие русской общественной мысли в первой половине XIX столетия характеризуется борьбой западничества против славянофильства. Славянофилы в лучшей своей части были против мертвящего бюрократизма николаевской системы, выступали с проектами отмены крепостного права, высказывались за свободу слова, созыв земского собора, развитие самоуправления. Но славянофилы верили в особый путь развития славянского мира в отличие от развития Запада, и в этом они выступали как реакционеры. Западники подняли знамя новых идей, утверждая, что Россия, как и другие страны, пойдет по пути Западной Европы. Они считали, что Россия должна уничтожить крепостничество, развивать промышленность, торговлю, просвещение, что и должно дать благоденствие народу. Они были против самодержавия и утверждали преимущество конституционного или республиканского строя, наконец, демократию по типу Западной Европы. Западники, в большей своей массе, были просветителями. В. И. Ленин о них писал следующее: «...нельзя забывать, что в ту пору, когда писали просветители XVIII века..., когда писали наши просветители от 40 до 60 г. г. все общественные вопросы сводились к борьбе с крепостным правом и его остатками. Новые общественно-экономические отношения и их противоречия тогда были еще в зародышевом состоянии. Никакого своекорыстия поэтому тогда в идеологах буржуазии не проявлялось; напротив, и на Западе и в России они совершенно искренне верили в общее благоденствие и искренне желали его, искренне не видели (отчасти не могли еще видеть) противоречий в том строе, который вырастал из крепостного».[24]) Обсуждению подвергаются уже не «святыня искусства» и не «вечная красота» (как это имело

место в 30-х годах), а «политика». «Думали и размышляли о том, справедлив или несправедлив существующий общественный строй, правильны или неправильны наши космогонические представления, нормальны или ненормальны наши семейные отношения и т. д.»[25])

В тяжелой, удушливой атмосфере николаевского деспотизма в 40—50-х годах среди передовых слоев дворянства и разночинцев развиваются революционно-демократические устремления. Это были еще одиночки, но «чем ночь темней, тем звезды ярче». Народы России выдвигают в этот период таких лучших своих сынов, как Герцен, Белинский, Некрасов, Салтыков-Щедрин, Шевченко, Чавчавадзе, Эристави и др. Соловьев открывает путь русской буржуазной историографии. В Московском университете гремит Грановский.

Казань 40-х годов не отстает от прогрессивного общественно-политического движения в стране. «В 40-х годах в Казанском университете появляются уже ростки будущей буржуазной идеологии. Вместо разговоров о подготовке чиновников для дворянского государства, с кафедры раздаются мысли о необходимости обслуживать народ».[26])

Яркими проводниками просветительных идей в Казанском университете в 30—40-х годах прошлого столетия являлись «на кафедре» Лобачевский, Мейер, Аристов и др. Так, Д. И. Мейер, один из основоположников русского гражданского права, как буржуазной научно-юридической дисциплины, привлекал внимание казанских студентов с самых различных факультетов, ибо он в своих лекциях смело раскрывал перед слушателями пороки крепостничества, бичевал бюрократию, обличал взяточничество: «Его лекции были проникнуты гуманным характером и смелостью чувства, которые должны были увлекательным образом, действовать на студентов».[27])

«Когда в 40-х г. г. с кафедры раздается протест против крепостничества, чиновничьего взяточничества, против различия в правах по сословиям и вероисповеданиям—приходится заключить, что профессор обладал значительным гражданским мужеством».[28]) Доржи Банзаров слушал эти лекции и обменивался со своими университетскими товарищами впечатлениями, навеянными смелыми выступлениями профессора. Речи Лобачевского, как ректора университета, слушались всем составом профессоров и студентов, а в них Лобачевский высказывал по тому времени замечательные мысли, основывающиеся на идеях французских материалистов-просветителей XVIII в. Наконец, Аристов, профессор анатомии, этот «казанский Грановский», имел огромное влияние, захватившее не только медиков, но и все казанское студенчество, приходив-

шее толпами на его лекции. Профессор Аристов, обладавший всесторонней эрудицией и глубоко философским подходом к явлениям, сумел свой сухой описательный предмет превратить незаметно для себя в «социальную гигиену». В актовой речи 1846 г., которую не мог не слушать окончивший университет Банзаров, Аристов, говоря о цели человечества, заявлял: «эта цель ясна—совершенствование человека и одним из путей, ведущих к этой цели, является «улучшение общественного быта»... Почему?—Потому,—пояснял Аристов, — что с улучшенным бытом доставляется обществу более здоровья, а по цвете здоровья цветет ум».[29]

Передовые влияния просачивались не только с кафедры, но и через литературу. Интересное описание студенческой жизни дают воспоминания студента В. Яншинского, относящиеся к периоду пребывания в Казанском университете Банзарова: «Беллетристические журналы большинству студентов тоже не были доступны. Из университетской библиотеки нечего было и думать их получить, даже и за старые годы; поэтому журналы эти попадали в руки студентов изредка, только от городских знакомых. Однако, все выдающееся в литературе студенты всячески доставали и с жадностью читали, а тогда было что почитать: писали Гоголь, Лермонтов, Сологуб и др. Была в ходу между студентами и письменная литература, ее составляли преимущественно не пропущенные тогдашней цензурой произведения Лермонтова, Рылеева и др.»[30]) Публицист Берви-Флеровский в своих воспоминаниях отмечает, что в Казань в 40-х годах приехали три человека из Петербургских кружков, основанных М. Буташевичем-Петрашевским, и в скором времени приобрели большое влияние. Благодаря их инициативе идеи Фурье проникают в среду студенчества. Идеи утопического социализма проникали в среду Казанского студенчества и другими путями. Так, например, Булич, впоследствии известный профессор Казанского университета, в своих воспоминаниях о студенческих годах, пишет: «В смысле более широких идеалов и воззрений, я должен упомянуть о поляках, присланных в Казанский университет из Киевского после какой-то истории политического свойства. Я почти со всеми ими сблизился и скоро выучился от них по-польски. Доходили до нас слухи и отчасти французские брошюры социалистов; книг было много, доходили они легко; я получал Revue de deux Mondes без вырезок. А тут февраль 1848 г., увлекательная история жирондистов Ламартина, книга Менье, История десяти лет Луи-Блана—в подлиннике. Хорошие были годы!»[30])

Несомненно, что Доржи Банзаров, слушая лекции пере-

довых профессоров, а также общаясь с товарищами по университету, прекрасно владея иностранными языками, читая западную литературу и передовые русские журналы, был, конечно, в курсе новых, увлекательных и животрепещущих идей. Последние им тем глубже воспринимались, чем тяжелее давило самодержавие на все это новое, молодое, демократическое. Новые идеи открывали для Банзарова и новые перспективы, приоткрывали завесу будущего его народа, угнетаемого царизмом. Переписка Доржи Банзарова свидетельствует об его огромной любви к своему народу («храбрые монголы») и чувстве уважения и восхищения перед делами «великого народа русского».

Петербургский период в жизни Банзарова был слишком коротким, но он сыграл значительную роль для дальнейшего развития и закрепления демократических взглядов молодого ученого. Уже в письме из Казани от 18 августа 1848 г., т. е. вскоре после возвращения из столицы, Банзаров признается: «...Здесь я иногда скучаю и сожалею о Питере, а в особенности о том кружке, в котором я бывал».[31]) Кружок этот нам уже известен: П. С. Савельев, В. В. Григорьев и др.

Что мог почерпнуть Банзаров в кружке П. С. Савельева? Прежде всего в этом кружке Доржи Банзаров встретился с учеными, живо интересующимися общественно-политическими вопросами, познакомившими Банзарова более глубоко с идеями социалиста Фурье и других представителей утопического социализма. Из воспоминаний В. В. Григорьева о Савельеве нам известно, что его близким университетским товарищем был Т. Н. Грановский. Через Григорьева Савельев в 30-х годах сошелся с кружком П. П. Ершова (автора «Конька—Горбунка»). С осени 1844 г. Савельев и Григорьев знакомятся с кружком Н. И. Надеждина, бывая на вечерних сборищах в Свечном переулке. Но как отмечает Григорьев, Савельев к либералам не пристал: «Противоположность жизни со словом поражала П. С., особенно в представителях русского либерализма, выкроенного по западной мерке: и либерализм сделался противен ему, не только как узкая буржуазная доктрина, не удовлетворяющая самым вопиющим потребностям обиженных судьбою масс, но и как маска, прикрывающая благовидно в глазах профанов личные интересы его проповедников. В сфере политико-экономических идей, то же благородное сочувствие к массам ставило его инстинктивно в ряды противников учения laisser faire, laisser aller, имеющего практическим последствием тиранство капитала и обездоление труда; говорю «инстинктивно», потому что пристально политической экономией П. С. не занимался».[32]) Григорьев же

свидетельствует, что «социализм, как направление, пришелся ему (П. С. Савельеву—Л. П.) несравненно более по сердцу нежели либерализм».[33]) Говоря о себе, Григорьев признается, что «я вполне разделял... его (Савельева—Л. П.) антипатию к либералам и симпатию к социализму».[34]) Наконец, «...Савельев любил свой народ с языческою, с римскою горячностью».[35])

Из всех этих сведений о кружке П. С. Савельева можно сделать тот неопровержимый вывод, что формировавшиеся у Банзарова еще ранее демократические устремления, его симпатии к социализму закреплялись в Петербурге. Этот демократизм (отнюдь не буржуазного покроя) и симпатии к социализму так ярко проявились у Банзарова в его письме к своему другу Бобровникову по поводу революционных событий на Западе. П. С. Савельев, характеризуя Доржи Банзарова в некрологе «Жизнь и труды Доржи Банзарова», писал: «При светлой голове ему понятны были самые утонченные вопросы и требования эрудиции, и во всех своих суждениях и направлении обнаруживал он чисто европейский склад ума, сочувствие к современным идеям, соучастие в жизни и движениях человечества».[36]) О кошмарной жизни трудящихся николаевской России сам Доржи Банзаров с горечью писал: «Мир сей подобен океану, наполненному подводными скалами. Жизнь наша сопряжена с мучениями, которые ожидать должно каждую минуту...»[37]) Банзаров, очевидно, под влиянием критики представителями утопического социализма т. н. «цивилизованного» общества, писал с иронией о петербургской жизни:

«Люди ходят здесь как бешеные... невинных и безгрешных и простодушных здесь легко обманывают и надувают. Еще бесстыднее черты характера их. Каждый пишет на железных досках, что он делает: «я шью сапоги»,—«я делаю гробы»,—«я стригу волосы»,—«я делаю телеги», «я убиваю быков» и т. д., и доски эти привешивают на стенах своих домов...»[38])

Не оправдались надежды, взлелеянные царскими чиновниками при допущении Банзарова в университет на то, что со временем он в родной Сибири среди своих соплеменников будет служить верой и правдой трону. Банзаров, отправленный по существу в ссылку в качестве «чиновника по особым поручениям губернатора», как уже известно из его биографии, проехал сразу же в родные края, в родной улус, где и прожил среди своего народа целый год. Он был встречен бурятами как свой, и они любили его. Так, в письме к И. Н. Березину от 4 сентября 1852 года Банзаров пишет: «я был между бурятами, которые, **из преданности** (подчеркнуто мною

—Л. П.) ко мне... осаждали меня дома или зазывали к себе»...[39])

Поездки по улусам наполняли Банзарова чувством глубокого возмущения. Его сердце обливалось кровью при виде тяжелого, невыносимого положения трудящихся бурят. Кругом царили произвол, насилие,, эксплоатация и бесправие бурятского народа. У Банзарова было намерение написать очерки восточно-сибирских нравов. Высказывая это свое желание в письме к Березину, Банзаров с горечью тут же отказывается осуществить свое заветное желание: «но не могу, потому что они едва ли дадут Вам хорошее понятие о моей родине».[40]) Без сомнения, что если бы эти очерки были написаны Банзаровым, умевшим писать ярко, иронически остро и, главное, правдиво, то они были бы обвинительным заключением самодержавию и всем его лакеям из чиновническо-поповской камарильи. Обидой и горечью за тяжелое положение своего народа, прозябавшего в тьме и невежестве, и в то же время неизъяснимой лаской, огромною любовью веет от следующего письма Банзарова: «...Буряты простодушный народ, и потому они думают, например, что один русский человек поставил на Селенге железный ящичек и молил вечернюю звезду сойти с неба, а только спустилась она в ящичек, как он унес его с собою. Я хотел утешить добрых людей и начал следствие (не забудьте, что я—чиновник!), чтобы открыть преступника и предать закону. Оказалось—боюсь сказать вам правду—кто бы, думали вы, был преступник?—академик!... Под предлогом, будто бы он измерял широту и долготу Селенги, приманил он Венеру в свой ящик и уехал с ней в Петербург. Недавно, впрочем, звезда эта опять возвратилась к бурятам». (Иркутск, август 1852).

Чиновничья бюрократия и духовенство неоднократно пытались привлечь Банзарова в свою среду, использовать его знания и деятельность в своих интересах. Этим занимались специалисты по улавливанию душ. С одной стороны, его донимали православные попы, стремившиеся «крестить» и использовать Банзарова для миссионерской деятельности. И. С. Сельский в письме к П. С. Савельеву писал следующее: «Высокопреосвященный Нил, знаток монгольского языка, очень хотел сблизиться с Банзаровым и желал, чтобы он советами своими был полезен при переводе литургии на монгольский язык. Вместе с тем преосвященный пламенно желал, чтобы Банзаров принял христианство. **Монгол сердился за эти попытки и перестал посещать преосвященного**».[41]) (Подч. мною -Л. П.). С другой стороны, донимали Банзарова ламы, пытавшиеся спаивать его. Они не оставляли ученого в покое

даже после его преждевременной смерти. Ламы, выдавая Банзарова за правоверного ламаиста, хотя последним он не был, превратили похороны его в Иркутске в пышную демонстрацию своего влияния.

Порой, не без иронии пользуется Банзаров ламаистскими понятиями. Так, в письме к тому же А. А. Бобровникову он пишет: «Настоящее мучение достопочтенного вашего тела есть следствие дурного деяния, сделанного вами еще в ваших прежних перерождениях; поэтому вы должны заниматься, мыслить и читать, и держать книгу, вмещающую в себе парамит: это лучший способ для излечения, это амброзия, которая гасит пламя мучений мира сего».[43])

В другом письме, к тому же корреспонденту, Банзаров, прикидываясь правоверным буддистом, по существу очень тонко иронизирует над религиозной моралью в духе Боккачио («Декамерон»): «Если Н. влюбился в татарку, то это признак, что он хочет обратиться в мухаммеданство, и хоть он живет в чистом доме, но не соблюдает обета шакшабат (целомудрия), вследствие чего грех его удваивается или удвоит татарку, так что из одного дурного дела выйдет два».[44])

Банзаров, как передовой ученый и демократ-просветитель, ясно представлял себе реакционную роль религии и служителей того и другого культа. Ему не нужна была никакая религия. Он оставался в буддийском вероисповедании потому, что в тогдашних условиях надо было все же иметь, хотя бы официально, какое-то вероисповедание, так как человека без вероисповедания царское правительство не представляло. Работая чиновником, не найдя в тогдашнем Иркутске среды, которая бы представляла пищу его пытливому уму, видя кругом своекорыстие и зависть, Банзаров все больше и больше старался забиваться в медвежьи углы. Он часто пропадает месяцами в далеких улусах, в деревнях, подальше от города, делает все возможное для облегчения положения бурят. Банзаров в делах отличался исключительной честностью и прямотой. Он с нескрываемым презрением относился к взяточничеству, широко распространенному среди чиновничества. В одном из своих писем Банзаров писал: «...я живу одним жалованием, хотя на руках у меня бывали такие дела, от которых другие толстеют; я же от них худею».[45]) Ясно, что сибирская чиновничья бюрократия и мойонство не могли терпеть общественной деятельности Банзарова, направленной на разоблачение их гнусной своры. Они добиваются заключения Банзарова на гауптвахту и следствия. Сам Д. Банзаров рассказывает об этом следующее: «Я долго прожил между бурятами, производил следствия строго, одним словом, дела

вел не политично; меня на десять дней посадили на гауптвахту, но все-таки ничего со мной нельзя было сделать». (Подч. мною—Л. П.).

Доржи Банзаров умер очень рано, в расцвете своей научной деятельности. Он безусловно стал жертвой темных сил реакции периода мрачного царствования Николая I. Герцен в своем мартирологе русской литературы писал: «История нашей литературы или мартиролог, или регистр каторги. Даже те, которых правительство пощадило, погибают, едва распустившись, спеша оставить жизнь... Рылеев повешен Николаем. Пушкин убит на дуэли тридцати восьми лет, Грибоедов зарезан в Тегеране, Лермонтов убит на дуэли тридцати лет на Кавказе. Веневитинов убит обществом двадцати двух лет. Кольцов убит своей семьей тридцати трех лет, Белинский убит... голодом и нищетой...».

Прерывая этот трагический «регистр», можно добавить к нему имя Доржи Банзарова. Подобно мифическому Прометею, Банзаров был прикован к горам Забайкалья, и черные вороны реакции исклевали его благородное сердце, страстно бившееся в унисон с сердцем бурят-монгольского народа.

НОВАТОР В НАУКЕ

Доржи[1]) Банзаров, еще будучи студентом Казанского университета, много уделял времени научно-исследовательской и научно-популяризаторской деятельности.

Банзаров, помимо своего родного языка прекрасно знал «русский, как второй природный», ревностно занимался калмыцким, маньчжурским и санскритским, в которых имел весьма основательные сведения», «свободно понимал французский, немецкий, английский и латинский языки; кроме того он был знаком с турецкими языками»...[47]) Огромное трудолюбие и блестящие дарования Банзарова нашли отражение в его всесторонней эрудиции, особенно в истории и филологии, и глубоком восприятии передовых идей начала XIX века.

Банзаров, как ярко подчеркнул это Савельев, был «ученый, преданный своему делу и по идеям космополит». В. В. Григорьев, характеризуя степень его учености, писал: «...Он мог бы надеть с честью докторский колпак в любом европейском университете».[49])

Не останавливаясь здесь на рассмотрении его основного труда—кандидатской диссертации «Черная вера или шаманство у монголов», что будет сделано в следующей главе, я сошлюсь лишь на авторитетное заключение академика Б. Я. Владимирцова, высказанное им в письме Корбуту от 11-IV-

1929 г., в котором он пишет, что «диссертация Д. Банзарова «О черной вере» имеет огромное значение и до сих пор». (М. К. Корбут. История Казанского университета).

Ценный вклад в развитие науки был внесен Банзаровым своими историко-филологическими исследованиями. Любопытно, что Банзаров брался за разрешение самых темных, запутанных и сложных вопросов востоковедения, особенно монголоведения, вставших перед учеными в 40—50-х годах прошлого столетия, когда эта наука только что начала складываться.

Уже в первой петербургской рецензии на калмыцкую грамматику казанского профессора А. В. Попова[50]) Банзаров, отмечая достоинства этого труда, указал, что автор не учел влияния монгольского языка на калмыцкий. В вышедшей вскоре грамматике А. А. Бобровникова указание Банзарова на это влияние было принято во внимание. Насколько слово Банзарова как ученого-монголоведа имело вес в литературе того времени, об этом свидетельствуют воспоминания Ильминского: «Почти каждый день Бобровников виделся с Банзаровым... Вот раз,—это было в начале великого поста,—Бобровников, при Банзарове и мне разговорился о награде, почему она доселе не выходит—Знаешь ли,—говорит он, обращаясь к Банзарову,—отчего?

— Отчего?

— Наше начальство, не имея само возможности оценить мою грамматику, ждет о ней отзыва в журналах. Послушай, Банзаров, напиши рецензию.—Банзаров говорит:—Я напишу обширную критику, твой труд заслуживает обстоятельного рассмотрения.—Да ты, говорит Бобровников, долго провозишься с критикой; ты напиши просто, что вот-де грамматика Бобровникова больно хороша; в том удостоверяю—Банзаров. Имя твое важно, твоему голословному заявлению—поверят».[51])

Следующей работой молодого ученого была статья «О двух средне-азиатских алфавитах» (опубликованная на немецком языке), в которой Банзаров выступил авторитетным судьей в споре петербургских ориенталистов о монгольской надписи на серебряной дощечке (най-цзы), найденной в Восточной Сибири. Спор шел о том, какие это письмена, кем изобретены, как назывались и когда были в употреблении у монголов.

Вскоре была найдена новая серебряная дощечка, сходная с ранее прочитанной Банзаровым, и он, разобрав надпись на ней, написал статью: «Объяснение монгольской надписи на серебряной дощечке, найденной в Екатеринославской губернии» (напечатана, как и первая статья, на немецком языке).

Объединив и дополнив материал статей о най-цзы. Бан-

заров написал работу «Пайзе, или металлические дощечки с повелениями монгольских ханов» (1849 г.).[52])

В этой статье Банзаров объяснил слово пайзе, которым у персидских историков монгольского периода назывались жалованные ханами дощечки с надписями. В этой же статье Банзаров объяснил и ярлык Бирбидек-хана, данный митрополиту Киевскому—Алексею, где сказано: «Байсу да ярлык с алою тамгою дали есмы на утверждение вам». Это последнее объяснение помогло историкам многое уяснить во взаимоотношениях между татарами-завоевателями и русскими, а также о роли русской церкви в эпоху татарского ига.

Изучая монгольские и маньчжурские книги и рукописи, хранившиеся в Азиатском музее в Петербурге, Банзаров выполнил поручение историко-филологического отделения Академии Наук, составив их каталог. Результат был опубликован в бюллетене Академии Наук под названием: «Каталог книгам на маньчжурском языке, находящимся в Азиатском музее императорской Академии Наук» ... Он разделялся на двенадцать отделов:

1. Языковедение (словари, разговоры и грамматика);
2. «Дзины», или классические книги (переведены с китайского);
3. Философия и нравственность;
4. География;
5. История;
6. Законодательство;
7. Религия буддийская;
8. Религия христианская;
9. Военное искусство;
10. Медицина;
11. Словесность (историко-романтические предания, повести и вымышленные рассказы);
12. Смесь».[53])

Неопечатанным остался «Список статуям и живописным изображениям буддийских божеств и боготворяемых буддистами лиц, также буддийским вещам, находящимся в этнографическом музее императорской Академии Наук».

В статье «О восточных названиях некоторых старинных вооружений» (1849 г.) Банзаровым были объяснены значения и происхождение пяти названий: куяк, бахтерец, тегиляй, джид и сайдак и сделаны замечания о путях распространения в древней Руси оружия от монголов.[54])

В то время известный интерес представляла статья «О происхождении имени монголов»[55]). В этой работе Банзаров появление имени «монгол» и политического значения в Цен-

тральной Азии племени, известного под этим именем, относит к первой половине IX века. До эпохи Чингис-Хана, по мнению Банзарова, монгольское племя не имело решающего значения в степях Сибири.

В период пребывания Банзарова в Казани (после Петербурга), по приглашению профессора Казанского университета ориенталиста Березина, Банзаров дал ряд статей для татарской летописи Шейбани-Наме. В статье «О происхождении слова Чингис»[36]), основываясь на отрывочных сведениях китайских источников, Банзаров высказал предположение, что «Чингис» был древний титул великих ханов народа Хюн-Ну, владевшего всей Монголией до конца первого столетия до нашей эры, равносильный китайскому императорскому титулу «Сын неба» и принятый Темучином для прославления своих дел. Интересно объяснение происхождения этого слова Банзаровым, так как оно основывается на конкретно-историческом подходе в выяснении условий, при которых был принят Темучином такой титул, как «Чингис». Банзаров пишет: «Кому известно политическое состояние Монголии в эпоху появления Чингис-Хана, тот легко поймет, что монгольскому завоевателю не нужно было принимать титула **великого, могущественного, вонственного** и т. п. Ему нужен был титул в другом смысле. До появления Чингис-Хана Монголия, состоя под влиянием Китая, дробилась на множество мелких племен, которые назывались илами, и владетелям их приличествовал титул ИЛ-ХАНОВ; «Если владетель успевал соединить под свою власть несколько илов, что называлось гур, то он получал титул ГУР-ХАНА...» «...Когда Тэмуджин покорил себе все племена в Средней Азии, то ему нужен был приличный его положению титул; победив ил-ханов и гур-ханов, он бы унизил себя, если бы усвоил себе их звание, их, которые были его подданными». «...Принятый им титул Чингис должен был означать нечто выше гур-хана, соответствующий китайскому хуан-ди—император».

В статье «О названии Эргене - кон»[37]) Банзаров, выяснив корни этих двух слов, доказал, что они древне-монгольские и значат: падь с отвесными краями, долина, окруженная отвесными горами, крутой яр.

В статье «Об ойратах и уйгурах»[7]) Банзаров не соглашался с мнением предыдущих исследователей, объяснявших название ойрат и уйгур словами турецкого корня. Он выдвинул новые объяснения, производя эти два названия от монгольских ой-арат и уй гур, «лесные народы», доказывая и историческими известиями, что племена эти действительно обитали в «лесной» части Монголии. Основная мысль исследования

Банзарова, что: «Уйгуры и ойраты суть два лесных народа тюркского и монгольского племени, составлявшие (с VIII столетия) одно политическое тело».

В 1851 году в «Записках Археологического общества» была опубликована статья «Объяснение монгольской надписи на памятнике князя Исунке, племянника Чингис-хана».[5]) Исследование это, как уже указывалось раньше (гл. II), Банзаров начал в Петербурге в 1848 году и окончил в Иркутске в 1850 году. Очень много времени и упорного труда отдал Банзаров объяснению монгольской надписи на так называемом «чингисхановском памятнике»—плите, привезенной из Сибири и вделанной в стену у дверей Азиатского музея, в связи с его уверенностью в ошибочности перевода надписи, сделанного академиком Шмидтом. Савельев рассказывает, что Банзаров целые недели проводил у памятника, копируя надпись, в подлинную ее величину, черта в черту, на прозрачной бумаге. Сделав верный снимок, он, несмотря на целый ряд препятствий филологического порядка, преодолев их упорным трудом, прочитал надпись, выяснив отчетливо ее действительный смысл. Но написать результаты этого исследования, как и другого, относящегося к объяснению еще неизвестного в Европе ярлыка (относящегося к 1321 году), он не успел. До Банзарова этим памятником занимались Спасский, затем сибирские толмачи и ламы, разобравшие некоторые отдельные слова, Ванчиков, учитель монгольского языка в Кяхте, прочитавший надпись, можно сказать, наугад и, наконец, академик Шмидт, перевод которого также был далек от истины, как и кяхтинского учителя. По переводу Шмидта эта плита есть памятник о победах Чингис-хана; по банзаровскому переводу надпись на плите свидетельствует, что этот памятник поставлен в честь Исунке, племянника Чингис-хана.

23 декабря 1852 года Банзаров представил на заседание Сибирского отдела Русского Географического Общества перевод с монгольского: «Путешествия Зая-Хамбы в Тибет», а также несколько позднее он дал указание о месте рождения Чингис-хана. П. С. Сельский, правитель дел Сибирского отдела Русского Географического общества, сообщая П. С. Савельеву о последних научных работах Банзарова, писал: «...он отлично пояснил на карте пункты китайской границы, согласно с фактами нашими и маньчжурскими. Он совершил поездку в Туникский край для исследования происхождения сойотов и их заграничных соседей, урянхайцев. Он занимался объяснением древней надписи Мангутской пещеры; он же просил Г. Юренского разыскать Дэлюн-Болдок, место рождения Чингис-хана, что тот и сделал... Кроме того, Банзаров

готовил историю перехода из-за границы на нашу сторону Байкала различных монгольских племен».[60])

В своих исследованиях Банзаров проявил всестороннюю ученость, исключительную эрудицию в области истории и сравнительной лингвистики. Некоторые работы Д. Банзарова, как например «Черная вера», «Пайзе, или металлические дощечки с повелениями монгольских ханов» и др. не утратили научного значения и в наши дни. Банзаров был новатором в ориенталистике, смело исследовавшим новые проблемы или по новому разрешившим старые. Он критически относился к некоторым ориенталистам типа академика Шмидта. Этот профессор, как истинный пруссак, был рабом дословного чтения, без понимания исторического смысла, сущности документа. Сам Банзаров еще из Петербурга писал об ученых шмидтовского толка: «Хотя и есть люди, знающие санскритский и тибетский языки, и читают они священные буддийские книги, **но они сущности их не понимают. Они подобны опрокинутому сосуду, во внутрь которого ничего не попадает»**[61]) (Подч. мною—Л. П.).

В 1855 г., в связи с опубликованием П. С. Савельевым некролога «О жизни и трудах Д. Банзарова», «Санктпетербургские ведомости» откликнулись на смерть Банзарова следующей характеристикой его как ученого:

«Доржи Банзаров личность чрезвычайно любопытная во многих отношениях, одно из редких поразительных явлений в ученом мире». «О Банзарове и трудах его почти вовсе не было говорено до сих пор, а кроме того, этот молодой ученый, хотя по своему таланту и знаниям имел полное право претендовать на видное место в кругу наших ученых, но по причине кратковременности своей жизни и строгой, чтобы не сказать сухой, специальности той области науки, в которой трудился, еще не успел приобресть известность в публике. Его известность, его решительное влияние на науку, полная, определенная характеристика его деятельности, все это пока оставалось еще в будущем; от этого будущего наука ждала многого; то, что сделал Банзаров, были только начатки, начатки, правда, блистательные, но имевшие наибольшее значение в глазах ученых, как залог будущей, богатой, плодотворной деятельности».[62])

Коротка была жизнь Доржи Банзарова. Немного лет, меньше десятка, продолжалась его творческая научно-исследовательская работа. Царизм боялся предоставить условия для научной деятельности первого бурятского ученого и предпочел отправить его в Восточную Сибирь, в даль от центров научной мысли.

В Иркутске в душной атмосфере зависти и ненависти чиновничества медленно погибал молодой талант.

Савельев в некрологе о Банзарове писал: «С Банзаровым рушились надежды ученых на скорое объяснение монгольских древностей Южной Сибири, с каждым годом более и более истребляемых временем. Много мог бы он сделать для науки; почтим память даровитого ученого монголиста и за то, что он успел совершить. Как исследователь среднеазиатской древности, он заслужил себе место между европейскими ориенталистами...»[6])

Имя Доржи Банзарова—первого бурятского ученого - сверкает, как алмаз науки, наряду с именами лучших представителей народов Советского Союза.

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ

Основным трудом Доржи Банзарова, характеризующим полностью его облик (как передового ученого вообще) и его философские взгляды в особенности, является «Черная вера или шаманство у монголов». Это была кандидатская диссертация, представленная Банзаровым по окончании Казанского университета в 1846 году и опубликованная тогда же в «Ученых записках Казанского университета» (книга 3-я за 1846 г.). Эта работа, написанная Банзаровым, когда ему было всего 24 года, выдвинула его имя в первые ряды не только русских, но и западно-европейских ученых востоковедов. «Черной верой» Банзаров достиг «сияющих вершин науки», выступая в ней как смелый, дерзающий новатор, имеющий широкие и передовые для своего времени философские взгляды. Последние у Банзарова сложились в процессе творческого освоения идей французских материалистов XVIII века и немецкой классической философии. У Банзарова влияния эти нашли своеобразное преломление и развитие, что выразилось, как мы увидим дальше, в формировании у Банзарова философских взглядов, стоящих на уровне материализма Л. Фейербаха и испытавших сильное воздействие диалектического метода Гегеля.

Что нам известно о философских влияниях на юного студента Казанского университета (с 1842—46 г. г.)? Эти сведения чрезвычайно скудны, так как инициий эти строки не располагает в настоящее время целым рядом материалов Казанского университета, которые, быть может, пролили бы больший свет на этот вопрос. Но и то, что мне удалось найти в литературе, говорит о правильности выше высказанных положений о философских влияниях на Банзарова. Попытаем-

ся это доказать. В студенческие годы Баизарова ректором Казанского университета был великий математик XIX столетия Н. И. Лобачевский, в философском мировоззрении которого ясно чувствовались идеи французских просветителей и особенно материалистов XVIII века. Новатор в науке, Лобачевский был новатором и в Казанском университете, поставив его в период своего ректорства на ноги, умело пропагандируя свои убеждения среди коллектива университета и закрепляя их своей практической деятельностью. Для выяснения тех взглядов, которые прививал Казанскому студенчеству Лобачевский, весьма характерна замечательная речь, произнесенная им 5 июля 1828 года на торжественном собрании университета как напутствие студентам-выпускникам на тему «О важнейших предметах воспитания». «Ссылаясь на знаменитого Бэкона и гениального Декарта, упоминая про Мабли, с чувством глубокого удовлетворения он констатировал, что «мы живем уже в такие времена, когда едва тень древней схоластики бродит по университетам. Здесь, в это заведение вступивши, юношество не услышит пустых слов без всякой мысли, одних звуков безо всякого значения. Здесь учат тому, что на самом деле существует, а не тому, что известно одним праздным умам».[64])

Под покровительством Лобачевского в Казани в 30—40-х г.г. прошлого столетия читали лучшие профессора, передававшие студентам в какой-то мере (несмотря на николаевскую расправу с декабристами) передовые философские идеи. Так, Н. И. Булич в своих воспоминаниях пишет: «В университете я больше всего обязан профессору русской истории Иванову..., воспитаннику Казанского университета и профессорского института в Дерпте. В первые годы его служения в Казани с 1839 года—это был блестящий профессор, увлекавший студентов. Кроме русской истории он читал и всеобщую, и историю философии... Под его влиянием я стал заниматься философией... Профессор Иванов был гегельянец, но им не ограничивалось гегельянство в Казани, занесенное из Дерпта: были и другие, один русский профессор, другой немецкий, собирались, читали Гегеля, переводили и объясняли его».[65])

Известно также, что в 1848 году в Казанском университете преподавал профессор математики Котельников, бывший широко эрудированным человеком, получившим глубокое философское образование в Берлине в школе Гегеля. Корбут в «Истории Казанского университета»[66]) сообщает: «Имеются сведения, что вокруг Котельникова и Линдегрема группировался в Казани в то время целый кружок гегельянцев».

Кроме этих профессоров, распространявших гегельянские

взгляды, среди казанского студенчества пользовался огромным авторитетом Е. Ф. Аристов. Корбут пишет, что Аристов, занимавший кафедру анатомии в Казанском университете в 40—50 годы, был тем же самым, чем был Грановский в то же время в Московском университете,—не только умственной, но и моральной величиной, «совестью университета». «Влияние этого профессора, говорит Н. Н. Фирсов, не ограничивалось медицинским факультетом: оно было настолько сильно, что захватывало **все казанское студенчество** (разр. моя—Л. П.), покоренное не только обаятельным лекторским талантом Аристова, но и всею его личностью, в высшей степени самобытною, представлявшую редкое гармоническое сочетание широкого, философски настроенного ума с непоколебимо твердым характером,—сочетание вдохновенного слова с живым делом. Ярко сказались взгляды Аристова в его актовой речи в 1846 году (которую, несомненно, слушал оканчивающий университет Базаров—Л. П.). Аристов не без некоторого раздражения отзывался о тех, которые, по его словам, «помешались на мысли, что природа наша совершенствуется от одних психических влияний», которые «думают, что только литература, философия, история и т. п. несут человечество к его высокой цели...» (т. е. он критиковал идеализм—Л. П.) В глазах Аристова эта цель была ясна—совершенствование человека, к ней ведут многие пути, и одним из них является улучшение общественного быта»... «Почему?—Потому, поясняет Аристов, что с улучшенным бытом доставляется обществу более здоровья, а по цвете здоровья цветет ум».[6])

Нет сомнения, что Базаров посещал лекции профессора Аристова, ибо «его слушало все казанское студенчество». А профессора Иванова, как специалиста-историка, он безусловно слушал, последний же, будучи гегельянцем, не мог не познакомить своих студентов с идеями великого немецкого диалектика, хотя бы в части философии истории.

В том, что Базаров был знаком с философией Гегеля, нас убеждают воспоминания Н. И. Ильминского об А. А. Бобровникове, очень близком друге Базарова, в университетскую пору его жизни. Ильминский пишет, что А. А. Бобровников, будучи на последнем курсе Духовной академии, очень много времени уделял исследованию буддизма, придя к выводу, что «буддизм есть философия в одежде религии». Ильминский приводит очень пространные извлечения из начатой, но не оконченной философской диссертации Бобровникова о буддизме и, между прочим, среди этих извлечений из рукописи Бобровникова мы читаем: «Таким образом, философия Будды, почти во всем согласная с философией Гегеля,

диаметрально противоположна ей в том, что у Будды мир идет от лучшего к худшему, а у Гегеля--от худшего к лучшему».*) Несомненно, что Банзаров как закадычный друг Бобровникова (о чем свидетельствует тот же Ильминский), был в курсе замыслов и хода исследования темы Бобровниковым, и гегелевская философия, очевидно, была предметом их оживленных бесед.

На философское развитие Банзарова оказала сильное влияние русская литература, ибо уже в 40-х годах прошлого столетия идейно руководили ею такие корифеи русской философской мысли, как Герцен и Белинский. Известно, что критические статьи Белинского зачитывались студенчеством до дыр. А Белинский в то время руководствовался идеями левых гегельянцев. Герцен уже в 1844 году выступил со своими «Письмами об изучении природы», в которых он вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился на пороге исторического материализма. Банзаров, конечно, читал Белинского и Герцена и жадно воспринимал новые передовые идеи просветительства. Правда, прямых следов и указаний на знакомство Банзарова с произведениями Белинского и Герцена у нас не осталось. Но было бы невероятно, чтобы Банзарову остались неизвестными корифеи передовой русской литературы, тем более, что имя Белинского в 40 и 50-х годах было широко известно провинциальной интеллигенции. Славянофил И. Аксаков, хорошо знавший русскую провинцию 50-х годов, в письмах к родным пишет: «Имя Белинского известно каждому, сколько-нибудь мыслящему юноше, всякому жаждущему свежего воздуха среди вонючего болота провинциальной жизни. Нет ни одного учителя гимназии в губернских городах, который бы не знал наизусть письма Белинского к Гоголю». (А. Корнилов. Курс русской истории России XIX в., ч. II., стр. 106). Мы, наконец, располагаем неопровержимым свидетельством самого Банзарова, что он изучил труд А. Гумбольдта—«Космос». Чему мог научить этот автор Банзарова? С какими философскими учениями, взглядами он мог его познакомить?

Александр Фридрих Вильгельм Гумбольдт (1769—1859 г.) --знаменитый географ и естествоиспытатель, основоположник научного страноведения. В 1789 году учился в философском семинаре в Геттингенском университете. В 1797 году находится в тесном общении с Шиллером и Гете. Испытал в философском отношении влияние Канта, Шеллинга и Гегеля, но во взглядах на природу стоял на стихийно-материалистических позициях. В «Космосе» все явления природы он рассматривает как части единого целого, связанные между со-

бой причинными зависимостями, претерпевающие модификации в различных странах мира. У него железная вера в возможность познания мира и его закономерности.[69]) Гумбольдт своим «Космосом» знакомит с диалектикой древних греков, когда пишет, что «...самое слово природа означало для грека и римлянина, «вечно растущее, вечно пребывающее в преобразовании и развитии».[70]) Он разъясняет проблему метаморфоза Гете.[71]) Он передает взгляд Гете, что «...в судьбе государств так же, как и в природе... в движении и делении не может быть никакой остановки и проклятие лежит на всякой неподвижности».[72]) Гумбольдт знакомит с диалектикой Гегеля, приводя идеи Гегеля о процессе познания и др.[73]) Он делает, наконец, ссылки на английского материалиста XVII столетия —Френсиса Бэкона.[74]) Он высказывает положение о том, что мышление и язык находятся издревле во внутреннем взаимном соотношении,[75]) что «таинственное влияние (слова, Л. П.) открывается наитеснейшим образом там, где оно выливается из свободного народного смысла, из родной своей почвы»[76]) и т. д. Следовательно, Банзаров, внимательно изучивший труд Гумбольдта—«Космос», познакомился с философскими взглядами Канта, Гете, Гегеля и именно с идеей взаимной связи, взаимодействия вещей и явлений природы, движения, изменения и развития от низшего к высшему, последовательно защищаемой Гумбольдтом в его обширной монографии.

Уже позднее, начиная с 1847 г., журнал «Современник», в котором первую скрипку играл Белинский, печатает в ряде сборников целую серию статей Н. Г. Фролова и Ильенкова о «Космосе» А. Гумбольдта. Это обстоятельство было не случайным. «Современник» пропагандировал со своих страниц взгляды А. Гумбольдта, поскольку в них Гумбольдт руководствовался идеями немецкой классической философии, особенно Гете и Гегеля.[76а])

Банзаров, как известно, знал прекрасно до десятка языков, свободно владея, в частности, немецким, французским, английским. «Космос» Гумбольдта он читал на немецком.

Банзаров, несомненно, был знаком с современной ему западноевропейской научной литературой и очень возможно, что он познакомился с «Сущностью христианства» Л. Фейербаха (1841 г.) в связи со своими исследованиями шаманства. В самом деле, ведь Герцен познакомился с «Сущностью христианства» уже в 1842 году. Белинский в 1845 г. был знаком не только с материализмом Л. Фейербаха, но и со статьями К. Маркса и Ф. Энгельса в «Немецко-французских ежегодниках». «Белинский,—пишет проф. М. Т. Иовчук,—испытал на себе влияние ранних работ Маркса—это сейчас документаль-

но доказано. В январе 1845 г. он прочел единственный номер «Deutsch-Französische Jahrbücher» (Немецко-франц. ежегодники), где были напечатаны статьи Маркса «К еврейскому вопросу», «К критике гегелевской философии права» и статья Энгельса «Очерки политической экономии». (В Орле, в Тургеневском музее, где находится библиотека Белинского, хранится этот экземпляр «Немецко-французских ежегодников» с пометками Белинского).[77]) Чернышевский в 1846 г., будучи студентом Петербургского университета, изучал передовую литературу своего времени, в частности знакомился с сочинениями Л. Фейербаха.

Все изложенное об источниках философских влияний на Доржи Банзарова подтверждается его кандидатской диссертацией «Черная вера», ярко показывающей, как глубоко он воспринял философские воззрения конца XVIII и начала XIX столетия и умел самостоятельно философски мыслить.

Прежде всего Банзаров избрал темой диссертации еще никем до него из ученых не поднятый, не разработанный вопрос о шаманстве. Но, что примечательно, так это то, как он его рассматривает! Он исследует и показывает **происхождение, развитие и гибель** шаманства как религии.

Банзаров «должен был рыться в монгольских рукописях, сопоставлять и проверять отрывочные показания русских и западно-европейских путешественников, исследования встречающиеся в Маньчжурских богослужебных книжках». Кроме того, им были использованы китайские источники, личные воспоминания и рассказы о бурятском шаманстве лекторов-бурят Казанского университета. Вот основные источники, которыми пользовался Банзаров в исследовании шаманства у монголов:

1) «Книга о молитве и жертвоприношении звездам и богам» (рукопись).

2) «Молитва огня» (рукопись).

3) «Книга о жертвоприношении богу огня» (рукопись).

4) «Чертеж звезд, их влияние (на людей), гадание по ним и жертвоприношение в честь их».

5) Рукопись без заглавия с перечислением богов, гор и рек.

6) «Биография святого Маньджушри Далай Нэйджи тойна».

7) Монгольская летопись Санан-сэцэна.

8) Китайские дзины.

9) Зенд-авеста, изд. Клейкера.

Кроме того, сочинения многих европейских ориенталистов и путешественников и работа А. Гумбольдта «Комсос».

Но Доржи Банзаров не был рабом фактического мате-

риала (ползучим эмпириком) и раз установленных норм в науке (догматиком). Доржи Банзаров для своего времени обладал солидным философским багажом и творчески относ-ся к собранному им фактическому материалу, стремясь раскрыть объективную, историческую закономерность в развитии шаманства.

Эпиграфом к нашей работе мы не случайно взяли слова известного востоковеда 40—60 гг. прошлого столетия П. С. Савельева, который, давая оценку «Черной вере» Д. Банзарова, первый совершенно справедливо подчеркнул: «...светло и философически понимал свой предмет юный кандидат, только что оставивший университетскую скамью, а десять лет тому, дитя природы, росший среди стад родимых степей!»[78])

Свое исследование о шаманстве Банзаров начинает с установления того, что внимание востоковедов до последнего времени «преимущественно обращалось на военные дела монголов, между тем как нравы, обычаи и вера их оставались в стороне и составляли как бы **посторонний предмет в истории**»[79]). (Подч. мною—Л. П.).

Следовательно, Д. Банзаров уже с первой страницы своего исследования критикует метафизические взгляды своих предшественников и современников, исследовавших судьбы народов Центральной Азии. Он прямо требует приложения исторического метода к исследованию, не только военных дел монголов, но и нравов, обычаев и веры. Так, например, Банзаров указывает по существу на абстрактно-метафизический характер исследования Георги. Последний, по словам Банзарова, «в своем «Описании обитающих в Российском государстве народов» предпринял описать шаманство всех народов в одной статье, которая только заставляет нас жалеть, что автор напрасно вздумал соединять в одно те сведения, какие он имел о мифологии разных монгольских, турецких, финских и других народов; гораздо любопытнее было бы, если бы он к описанию каждого племени присоединял и очерк его религиозных поверий, с теми оттенками и подробностями, которые необходимо должны встретиться у каждого народа... Но он, описывая какой-нибудь народ, довольствуется несколькими фразами об его религии, или просто говорит: «следует шаманскому суеверию» и т. п.»[80])

Банзаров, имея целью своей диссертации «дать ясное понятие о вере древних монгольских племен», в первой главе своего исследования «Название и происхождение черной веры» пишет: «Древняя народная религия монголов и соседних с ними народов известна в Европе под именем шаманства, у своих же последователей она не имеет особого названия»...

«Монголы, уже по принятию буддизма, назвали ее черною верою (хара шаджин), т. е. грубою, непросвещенною, как бы в противоположность буддизму, который называется желтою верою (шира шаджин)».[80])

Затем он указывает, что эти названия еще не дают никакого понятия о сущности шаманства.

Выясняя вопрос о происхождении черной веры, Банзаров отвергает идеалистические взгляды на возникновение шаманства: «Некоторые полагали, что шаманство одного начала с брахманизмом и буддизмом, другие находят в нем что-то общее с учением китайского философа Лао-дзы»... «или сближают его с зороастровой религией».[81]) Банзаров стремился раскрыть объективные условия зарождения шаманства, доказывая, что оно возникло независимо от этих религиозных учений: «Нет нужды отыскивать так далеко начало шаманства и стараться выводить его из религиозных систем вовсе ему чуждых».[82]) Критикуя абстрактно-метафизический подход своих предшественников по исследованию происхождения шаманства, руководствовавшихся случайными поводами для сближения шаманства с другими религиозными учениями, Банзаров требует конкретного подхода к разрешению вопроса, когда он пишет: «Ближайшее знакомство с предметами показывает, что так называемая шаманская религия, по крайней мере у монголов, не могла произойти от буддизма или другой какой-нибудь веры, что она сама собой могла возникнуть в народе, и состоит не в одних суевериях и обрядах, основанных только на шарлатанстве шаманов».[83])

Доржи Банзаров совершенно правильно устанавливает, что: «Черная вера монголов произошла из того же источника, из которого образовались многие древние религиозные системы»...[84]) Но разрешить последовательно научно вопрос о самом источнике, о корнях происхождения религии он не смог, хотя и приблизился к этому.

Банзаров в духе материалистической философии Л. Фейербаха, критики последним сущности христианства и происхождения и сущности религии вообще, ответил на вопрос о происхождении шаманства: «внешний мир — природа, внутренний мир--дух человека, и явление того и другого—вот что было источником черной веры».[85]) Это объяснение имеет поразительное сходство со следующими мыслями Л. Фейербаха: «Религия обнимает собою все предметы мира, все сущее бывало предметом религиозного почитания, в сущности и сознании религии заключается то же, что вообще содержится в существе и сознании человека о себе самом и

мире».[86]) И дальше: «Таким образом, к чему же сводятся оба начала, существующие в боге, если их рассматривать при свете разума? Одно—в природе, как она существует в твоем представлении отвлечению от действительности, а другое—к **духу, сознанию, личности».**[87])

«Такая основная идея в религии, продолжает Банзаров, по видимому, должна быть **произведением духа, вникающего в самого себя и наблюдающего над природой,** предполагать предварительное усмотрение, что нельзя ожидать от номада. Но вот, что говорит об этом знаменитый ученый, который лучше всех должен знать действие природы на необразованные народы: «то, что у некоторых лиц, одаренных замечательными способностями, говорит А. Гумбольдт в своем «Космосе», является зачатком философии природы, разумным созерцанием, **у целых народов бывает произведением инстинктивной воспримчивости.** Таким образом, в глубине **этого тайного чувства возникает первое побуждение к обожанию, боготворению воспринятых естественных сил».**[88]) (Подч. мною—Л. П.).

Устанавливая, что инстинктивная воспримчивость природы, ее стихий, склоняет человека к обоготворению ее, Банзаров утверждает, что «подобное же неясное предчувствие поселяет в нем понятие бессмертия души, о содействии или противодействии каких-то невидимых существ в делах его. Под влиянием этой идеи, **фантазия народа** (подч. мною —Л. П.) изображает второстепенных богов и производит почитание душ усопших. И как Черная вера не представляет ничего разительного с брахманизмом или буддизмом, а еще менее с религиями востока, то заключаем, что она возникла в народе под влиянием природы и деятельности духа».[89]) Сравните эти мысли Банзарова, не только с «Сущностью христианства», но и с лекциями Л. Фейербаха «О сущности религии», которые Банзаров, когда он писал диссертацию (1846 г.), конечно, не знал, так как они вышли в 1851 году: «Без сомнения, выводом из моего учения является то, что нет никакого бога (27), но это вытекает из познания существа бога (выражение сути природы, сути человека».[90]) «То, от чего человек зависит... есть природа, предмет чувств. Все те впечатления, которые природа производит на человека при посредстве чувств... могут стать побуждениями для религиозного поклонения».[91])

Банзаров справедливо подчеркивает, что в шаманстве, как определенной идеологии, сильнее, чем в других религиозных системах, ощущаются следы воздействия именно природы—на беспомощного перед ней «младенчествующего человека».

Он пишет: «Из этих двух сил (влияние природы и фантазия народа—Л.П.), которые руководят народом в стремлении его к верованию, природа сильнее действует на младенчествующего человека: оттого-то у монголов небо, как высший представитель сил природы, приобрело величайшее могущество над прочими божествами и подчинило себе богов— представителей духа. Оно (небо—Л.П.) является у монголов верховным божеством, источником жизни, которую земля—второе божество в черной вере—только проявляет и поддерживает; необходимым следствием боготворения неба и земли было почитание солнца, луны, звезд, некоторых воздушных явлений;—гор, рек, и т. п.»[92]). Это же по существу положение о большем воздействии именно природы **на дохристианские религии** проводит и Л. Фейербах в «Сущности христианства».

Далее Банзаров устанавливает, что содержание шаманства как религии, не исчерпывается обожествлением природы, но в этой религии содержится и обожествление страстей, способностей и действий человека, т. е. «внутреннего мира» человека (последний у Банзарова представляет собой явления человеческой психики, возникающие в связи с воздействием на человека природы). Банзаров пишет: «С другой стороны, к этим предметам почитания народа примыкает ряд гениев или второстепенных богов (тэгриэр), которые суть представители наших страстей, способностей и действий; они вечны и произошли от неба, подобно душе, которой явления они изображают собою. Наконец, темное понятие о бессмертии души и будущей жизни произвело онгонов (онгот), которые суть не что иное, как обожаемые души умерших людей».[93]) Это положение Банзарова перекликается с «Сущностью христианства» Л. Фейербаха и с наиболее отчетливым изложением взглядов Фейербаха на источники религии в лекциях «О сущности религии» (1851 г.). В конспекте В. И. Ленина лекций Фейербаха «О сущности религии» читаем: «Фейербах говорит, что кончает здесь первую часть (о природе, как основе религии), и переходит ко второй: «в «Сущности духовной религии» обнаруживаются свойства человеческого духа».[94]) «В религиозных представлениях у нас... примеры, «как вообще человек превращает субъективное в объективное, т. е. делает чем-то существующим вне мышления, представления, воображения того, что существует только в его мышлении, представлении, воображении»... «так христиане вырывают дух, душу человека из тела и делают этот вырванный, лишенный тела дух своим богом».[95])

Банзаров, обобщая свое исследование вопроса о происхождении черной веры, в заключении первой главы, выясняя

влияние объективных условий на появление религиозных представлений на примере с шаманством, приходит к интересному выводу: «если его (шаманство) сравнить с мифологическими системами древних народов Азии и Европы, то нашлось бы, может быть, замечательное сходство между черной верой и другими;... но сходство естественное, не зависящее от сближения народов».[96])

Многие ученые 40-х годов прошлого столетия, да и более поздние, наблюдая сходство в некоторых установлениях религиозного, юридического и др. порядка, искали обязательно заимствований. Им была чужда идея параллельного развития, которой держался Банзаров. Мысль Банзарова о естественном сходстве между черной верой и другими религиями является теоретически передовой для своего времени.

Вторая глава труда Банзарова «Черная вера» посвящена исследованию религиозных представлений о небе. Разбирая «небо» в представлениях шаманства, Банзаров в духе Фейербаха производит анализ понятия монголов о «голубом» и «вечном» небе. Он пишет: «монголы, подобно многим другим народам, понятие о высочайшем существе соединяли с понятием о небе, которое от того является существом столько же материальным, сколько духовным. **Голубое небо,** как обыкновенно называют его монголы, действующее на воздушные явления и на производительность земли, не может быть названо духовным; но **вечное небо,** как еще называют его те же монголы, управляющее миром и руководящее делами человека, представляется существом духовным».[97]) Сравните у Л. Фейербаха: «Природа есть бог в религии, но природа как существо, порожденное мыслью», «тайна религии есть «тождественность субъективного и объективного», т. е. единство человеческого и природного существа, но при этом отличающегося от действительного существа природы и человечества». «Бездонно человеческое невежество и безгранична человеческая сила воображения; сила природы, лишенная, благодаря невежеству, своего основания, а, благодаря фантазии — своих границ, есть божественное всемогущество». Ленин по поводу этих мыслей Л. Фейербаха в своем конспекте отмечает: «Очень хорошо!»[98]) «Объективное существо, как субъективное существо, **существо природы, как отличное от природы** (подч. мною—Л. П.), как человеческое существо, существо человека как отличное от человека, как нечеловеческое существо—вот, что такое божественное существо, что такое существо религии, что такое тайна мистики и спекуляции».

Ленин отмечает: «Очень хорошо! Замечательное место!»

А по поводу спекуляции разъясняет: «Спекуляция у Фейербаха—идеалистическая философия».[99])

Из сопоставления взглядов Банзарова о различии «голубого» и «вечного» неба с взглядами Фейербаха «на существо природы как отличное от природы», видно, что он, подобно Фейербаху, развивал по существу те же взгляды на тайну религиозных представлений, но своеобразно. При этом Банзаров указывает на ошибку прежних исследователей шаманства, которые отождествляли небо шаманства с богом современных религий (христианской, магометанской и др.). Он пишет, что «при всем своем могуществе небо такое, каким его представляли себе монголы, не должно быть признаваемо тождественным с богом».[100]) И Банзаров опровергает мнение мусульманских и европейских историков, «что татары чингисовых времен имели понятие о чисто духовном, верховном боге», разъясняя: «Все, что говорят эти христиане и магометане о верховном божестве, которое почитали татары, относится к небу. Ошибка произошла от того, что европейцы и мусульмане вообразили, что тенгри у монголов означает совершенно то самое, что у них значит Deus или Алла. От этого они уверяют, что Чингис-хан выдал себя за сына бога, хотя тот называл себя сыном неба. Если бы монголы имели понятие о верховном существе, которое бы превосходило могущество неба, то они и обращались бы к этому существу, дали бы ему особое имя.[101]) Что же такое небо в религиозных верованиях древних монголов? Банзаров пишет: «Что касается до понятия монголов о небе, то они его представляли правителем мира, вечным, правосудным и источником жизни».[102])

Банзаров делал попытку выяснить, чему приписывали монголы начало мира и первых людей. Ссылаясь лишь на некоторые намеки, имеющиеся в молитвах, он делал заключение, что понятие о боге, как творце мира, еще не было у древних монголов и что «по мнению монголов, небо и земля некогда были слиты, соединены в одну массу, вроде хаоса». Далее он продолжает: «В самом деле, монголы почитали небо мужским, а землю женским началом природы; первое дарует жизнь, а второе—форму предметам, первое у них называется отцом, вторая—матерью».[103])

Выясняя религиозное представление шаманства о свободной воле неба, которое может и нарушает время от времени обычный закон, по которому люди рождаются вообще (как дар неба в виде души человека), Банзаров пишет: «Свобода воли неба, или дзаяга, доказывается и тем, что оно само нарушает, так сказать, обыкновенный закон, по которому люди рождаются вообще. Оно иногда посылает на землю

избранного, которому назначено быть виновником чего-нибудь великого, и они получают свое бытие сверхъестественным образом, чему можно найти много примеров в преданиях монголов. Таншихай, основатель могущества племени Сяньби, родился от градинки, которая упала, говорят, с неба в уста какой-то княгини...»[104]) Банзаров, подходя к раскрытию влияния на формирование религии, появления родовой аристократии в ряде кочующих племен монголов, не без иронии пишет, что: «Эти предания, имеющие целью возвысить в глазах народа **известные владетельные роды,** доказывают также **заботливость неба о счастии народа.** Ибо такие его посланники обыкновенно являются укротителями крамол, устроителями сильных царств, после раздробления и упадка сил кочующих народов».[105]) (Подч. мною—Л. П.). **Он указывает, что это аналогично китайским преданиям:** «Китайцы также верят, что небо, от времени до времени, посылает в Срединное государство великих мужей для того, чтобы они сделались законодателями и образцами китайских добродетелей».[106])

Следовательно, у Банзарова замечается тенденция в исследовании религиозных представлений исходить из общественно-исторических условий жизни монгольских племен, породивших эти представления; но это не более, чем тенденция.

О Банзарове можно сказать, что в его философских взглядах отражается еще несознанное в целом, в смысле последовательного мировоззрения, требование раскрытия религиозных представлений на основе общественно-исторических условий, предчувствие или точнее в отдельных случаях подходы к историческому материализму, стихийно материалистическая позиция по ряду вопросов. Так, например, Банзаров в главе «Небо» вслед за раскрытием, что мифы об избранниках неба имели общественно-историческую подкладку и прежде всего интересы «владетельных родов», т. е. родовой аристократии кочевников, идет дальше, устанавливая использование религиозных представлений в политических целях феодалами. Он пишет, что «... если допустить, что Темучин принял титул Чингиса, как название бога, сына неба, каким он выдавал сам себя, то оказывается, что **этот титул был следствием политических намерений** (подч. мною—Л. П.), а не одного тщеславия».[107]) А до этого вывода Банзаров, базируясь на свидетельствах мусульманских историков, рассказывает, что «эпитет этот (Чингис) дан был Темучину одним шаманом, который ...знал, как видно, значение этого имени; его звание давало ему право уверять народ в божественном происхождении молодого хана. Есть повод думать даже, что Бюттенгри (имя

этого шамана) всенародно приписал новому хану такое высокое происхождение по желанию самого же хана, которому он был родственник.[108]) Мусульманские же историки сообщают, —указывает Банзаров,—что этот шаман был умерщвлен по повелению Чингиса его братом Джучи, дабы он не объявил тайны Чингиса».

В связи с этим интересно замечание Банзарова, высказанное им в главе «Земля», «Могло быть, что аристократия монгольская не была столь суеверна, как чернь, что первая не боялась духов и шаманов, как последняя; но не более того».[109])

Банзаров, указывая, что боготворение небесных тел и воздушных явлений было следствием почитания неба, и что они возникли одновременно, устанавливает, что уже первые достоверные известия истории о монголах представляют их почитающими солнце, луну, звезды. «Звезды также были обожаемы народом, который им приписывал власть доставлять человеку здоровье и долголетие, увеличивать его богатство, умножать стада и пр. Монголы особенно уважали созвездие Семи старцев, т. е. Большую Медведицу...»[110]) Кроме того, монголы почитали бога молнии, бога ливня и, наконец, дракона, как орудие гнева небес.

Банзаров, ссылаясь на персидского историка Рашид Эддина, пишет: «...монголы очень боялись грома; страшились проливать на землю молоко, кумыс или вино, чтобы гром не разразился над их жилищем или стадами; **ибо у кочевых народов произведения скотоводства весьма уважаются** (подч. мною- -Л. П.) как дары божества, которое может прогневаться, ежели люди будут попирать ногами эти дары».[111])

В главе «Огонь» Банзаров прежде всего указывает, что «почитание огня, свойственное многим народам древнего мира, началось в Средней Азии в отдаленной древности».[112]) Затем он устанавливает, что «Почитая огонь источником и символом чистоты, монголы оказывали к нему большое уважение, и старались держать его в чистоте; они не бросали в него вещества, от которых происходит дурной запах, или которые ослабляют его силу и блеск; почитали грехом лить на него воду, плевать и т. д. И жертвы, огню приносимые, должны усиливать пламя, как-то: вино, масло, жир».[113]) Банзаров также характеризует, какое значение играл огонь как очиститель в хозяйстве кочевника: «К огню, как к очистителю, монголы прибегали очень часто. Способ очищения состоял в том, что животное и вещь, которую надобно очищать, проводили или проносили между двух огней, или держали ее над костром, или окуривали. Случаев к такому очищению было очень много. Например, если кто-нибудь умрет, то

юрту, где лежал покойник, очищали огнем, и вещи, которые там находились, проносили между двух костров; если громом убьет животного или человека поблизости юрты...»[111])

Анализ культа огня у древних монголов позволил Банзарову впервые дать правильное объяснение обязательному прохождению русских князей между двух огней, прежде чем они могли предстать перед монгольскими ханами. Русские летописцы этот обряд считали особенно унизительным и полагали здесь религиозное насилие, будто князей заставляли «кланяться огню».

В этой же главе («Огонь») Банзаров дает оригинальный перевод рукописи «Молитва огню», в которой старое, подлинное, народное резко отличается от нового, поддельного, творчества буддистов. «Повторение одной и той же мысли на несколько ладов, простота мыслей и выражений доказывают, что она—народное произведение. Молитва эта так оригинальна, что при первом чтении замечаем то, что буддисты к ней прибавили. Приводжу ее здесь, как образчик религиозной поэзии монголов: «Матерь Ут, царица огня, сотворенная из дерева Ильма, растущего на вершинах (гор) Хангай-хана и Бурхату-хана! Ты, которая зародилась при отделении неба от земли, произошла от стопы матери Этугэн и создана царем тенгриев! Матерь Ут, коей отец,—твердая сталь; мать—кремень, предки пальмовые деревья;—которой блеск достигает до неба и проникает сквозь змлю!—Огонь, высеченный небожителем (Чингисом) и разведенный царицею Улукэн (матерью Чингиса)! Богиня Ут, которой приносим в жертву желтое мясо и белого барана, имеющего желтую голову!—У которой бодрый сын, прекрасная невестка и стройная дочь! Тебе, матерь Ут, всегда взирающая вверх, приносим в жертву вино чашами и жир пригоршнями! Даруй благополучие царевичу (жениху), царевне (невесте) и всему народу! Поклоняемся!» «Это только начало молитвы; далее повторяются те же восклицания с небольшими переменами».[112])

В главе «Тенгри, или второстепенные боги» Банзаров утверждает, что второстепенные боги есть фантастическое отображение страстей и способностей народа, фантастическое отражение внутреннего мира человека. Он пишет: «Слово **тенгри** в обширном смысле означало (у древних монголов), небо, и вообще всякое божество; **в тесном смысле оно было нарицательным именем тех божеств, в которых народ олицетворил небесные явления или способности и страсти человеческой души».**[113]) (Подч. мною—Л. П.). Далее у Банзарова следует важное замечание, характеризующее его понимание второстепенных богов как фантастическое изображение страстей и

способностей человека: «Подробное описание всех тенгриев составило бы очень любопытную статью, потому что в ней **все страсти народа явились бы в лицах** (подч. мною—Л. П.). Но я принужден ограничиться упоминанием только главных гениев».[17])

Переходя к ознакомлению читателя с главными гениями монголов, Банзаров объясняет, почему бог храбрости занимал почетное место у древних монголов. Банзаров пишет:

«Для человека, который ведет кочевную жизнь, подверженную всем опасностям со стороны людей, зверей и самой природы, мужество есть важнейшая добродетель, без которой номаду нельзя обойтись, потому что он принужден воевать то с людьми, то с животными; он предоставлен сам себе, у него нет ни крепких стен, ни особенного постоянного войска, под прикрытием которых мог бы он жить спокойно. Поэтому легко понять, отчего **бог храбрости** занимает почетное место на монгольском Олимпе ...Этот Багатур Тенгри вселяет мужество в воина, но не участвует в войне».[18]) Банзаров пишет, что у монголов были еще бог войны (Дайчин-тенгри) и бог победитель (Кисаган-тенгри). Эти три тенгри изображали одну из главных стихий жизни монголов—войну; другую не менее важную—скотоводство, выражал бог покровитель стад и имущества—Дзаягачи. Последний, по представлениям монголов, в двух лицах: Дзол-дзаягачи и Эмэг-эльджи-дзаягачи. Первый—Счастье-Дзаягачи,—по мнению Банзарова,—«есть разумная, чистая девственная природа человека, которого она всегда старается отвлечь от всего дурного, противного природе, которого защищает от покушения злых людей и духов».[19] Второй вид Дзаягачи—**«богиня детей, их здоровья и счастья».**

Следовательно, Банзаров ясно понимал, что эти представления монголов надо объяснять из их **кочевого быта**, они появились как фантастическое отображение кочевниками тех стихий, которые были характерны для материальных условий их жизни.

В главе «Онгоны» Банзаров устанавливает, что «поклонение предкам принадлежит к числу поверий, находимых у многих древних народов», но «младенчествующий человек» в «разных странах не одинаково представлял... себе «бессмертие души». Банзаров доказывает, что у монголов одухотворение предков началось с уважения к предкам, которое на ранних ступенях развития монгольского народа не имело еще мистического содержания: «первоначальное простое почтение к предкам подвергалось искажению и породило онгонов. Так называют монголы души умерших людей, сделавшиеся пред-

метом уважения или страха народного. В самые древние времена каждое семейство оказывало почтение одним только своим покойникам, имело, может быть, их изображение, как свидетельствует Абулгази, ставило перед ними пищу и питье. Это было простое уважение к умершему, какое было и теперь есть у китайцев; тогда члены семейства не приписывали душе своего покойника никакого влияния на живых. Но монголы с течением времени стали верить, что душа умершего человека действует во вред или пользу живых, и из них народ создал новый род богов-онгон в. Таким образом, нечего было простое уважение к теням предков, а вместо его заступило служение добрым и злым онгонам, душам людей чуждых, не принадлежащих семейству поклонника».[120])

Банзаров, указывая, что добрыми онгонами по представлению монголов, становились люди, оказавшие большую пользу народу, а злыми—злодеи, пишет: «В этом делении души на два рода проглядывает уже некоторое понятие о будущем возмездии за дела. По мнению монголов, души добрых людей живут спокойно на том свете; напротив души людей злобных, остаются в средине, т. е. они не могут переселяться в тот свет и остаются между этим и тем мирами. Это наказание за их грехи. Злые онгоны блуждают на поверхности земли и, по старой привычке, вредят человеку. Они вселяются в человека, производят в нем болезни, истребляют детей».[121])

Эта мысль Банзарова показывает, что он очень тонко и глубоко раскрывал содержание черной веры, устанавливая первые веяния у монгольского народа будущих религиозных представлений, еще не ставших, но становящихся. Ведь он устанавливает, что в делении древних монголов своих онгонов на добрых и злых нет еще понятия о будущем возмездии за дело, но оно уже «проглядывает», философски выражаясь, оно еще не стало, но становится. Следовательно, диалектический метод Гегеля оказал значительное влияние на Банзарова.

Банзаров даже подходит к установлению взаимодействия между религией и политикой, использования религиозных предрассудков господствующими классами для укрепления порядка. Он пишет: «Между монголами еще и теперь сохраняется почтение к умершим владетелям. Китайский император, по политическим видам, поддерживает его законами. После смерти знатных монгольских владетелей богдо-хан посылает от себя чиновника, который приносит жертву перед могилою и даже говорит к умершему речь, нарочно сочиненную предварительно». (Подч. мною—Л. П.).[122])

В главе «Шаманы» Банзаров отвергает общераспространенное в его время мнение, что шаманство и шаманы появились вначале в Индии или в других южных странах. Он утверждает, что «происхождение шаманов, жрецов шаманской веры, относится к глубокой древности», и оно имело географически место «в Средней Азии, где возникло и самое шаманство».

Банзаров был одним из первых европейских ученых, указавшим на самостоятельное развитие культуры древних монголов. Эту мысль он развивает и отстаивает, как мы видим, в «Черной вере», где он первым из ученых утверждает, что «шаманская религия... сама собой могла возникнуть в народе» и отвергает заимствование основного содержания шаманства «от другой какой-нибудь веры». Он первый из ученых поставил вопрос о влиянии монгольского языка на калмыцкий, о заимствовании русскими монгольского оружия в период татарских завоеваний и др. До Банзарова европейские ученые придерживались теории заимствования и буквально все элементы центральноазиатской культуры выводили из Персии или Индии. Совершенно неправильно считалось, что творцами культуры могут быть только арийские народы (персы, индусы, греки и др). Эта «теория» в Западной Европе получила широкое распространение и впоследствии положила начало расовой теории. Новые идеи Д. Банзарова не были развиты и даже как следует поняты его современниками. Научное наследство Д. Банзарова не было использовано и последующими исследователями истории древних монголов. В этой главе очень интересным является исследование Банзарова о слове «шаман». «Если шаманы не индийские шраманы, то где искать начало и значение этого загадочного слова? Оно не что иное, как маньчжурское саман, которые у некоторых тунгусских племен в Сибири произносится, вероятно, шаман.... Саман происходит от корня сам, к которому относятся несколько слов маньчжурских и монгольских, таковы: маньчжурское сам-арамби, мешать жидкость, монгольское сам-оромой, мешать жидкость, возмутить; оттуда: бултыхаться, плавать, биться; сам-агу--беспорядочный, распутный, возмутившийся, бунтовщик; маньчжурское сам-дамби, пляшу» ...«Значение этих слов вообще выражает беспокойное, возмущенное состояние, следовательно саман означает человека взволнованного, исступленного, восторженного, какими действительно являются шаманы. Русские, вероятно, взяли это слово у тунгусов, живущих в Енисейской и Иркутской губерниях; ибо у других сибирских народов это слово неизвестно,—а каждый из них имеет свои слова для означения шаманов: тарыб (у

самоедов), тадыб (у остяков), кам (у татар), бо, или бугэ (у бурят) и др.»... «Итак,—заключает Банзаров, сделав этот замечательный историко-филологический экскурс,—происхождение шаманов надобно искать не в Индии или других южных странах, но в Средней Азии, где возникло и самое шаманство».[123])

Кто же такие жрецы черной веры, кто такие шаманы? На этот вопрос очень ярко отвечает Банзаров, идя по пути французских материалистов—просветителей XVIII века и материалиста Л. Фейербаха, выступая сам как материалист-просветитель. В духе атеистической литературы XVIII века пишет Банзаров о шаманах: «Шаман,—хотя бы он и чувствовал призвание к чему-то, но не имел средств, которыми бы мог действовать на своих диких и кочевых единоземцев; увлекаемый беспокойным нравом, он прибегал к обману, который легко ему удавался при легковерии и невежестве народа. Стараясь привлечь к себе внимание его, эти выродки... должны были приписывать себе качества, перед которыми черни более всего благоговеет,—власть над духами, способность сообщаться с богами... Таким образом, приобретя уважение и доверие народа, они уже смелее стали действовать, **переходя от одного обмана к другому».**[124])

И далее: «У всех народов являлись люди, отличные от прочих мечтательностью, особенною наклонностью к мистическому и чудесному, изменным воображением и знанием некоторых сил природы. Они делаются мудрецами, волхвами, знахарями, **смотря по тому, чем удобнее действовать на умы народа».**[125]) (Подч. мною—Л. П.)

Не ясно ли, что Банзаров здесь разоблачал не только шаманов, но вообще служителей самых различных культов. Говоря же о шаманах, он писал: «Сделавшись шаманом, он посвящается в тайны искусства **действовать на умы народа, изучает слабую его сторону и для своих выгод не хочет открыть глаза толпе».**[126]) (Подч. мною—Л. П.)

Банзаров, изучая происхождение трех шаманских праздников: весеннего, летнего и осеннего пришел к выводу, что эти праздники появились в связи с сезонными изменениями в природе и в хозяйстве «номада». Так, например, весенний праздник «урус», отмечавшийся монголами с древнейших времен «есть,—пишет Банзаров,—праздник обновления природы и наступления той поры в году, когда стада приносят номаду новый приплод и обильное молоко; поэтому и жертвы, которые в это время благодарный народ приносит богам своим, **состоят из молока, кумыса, пива и трав».**[127])

«Осенний праздник у монголов называется Цаган-сара,

белый месяц... с которого в древности начинался новый год между монголами».[128]) Чем же Банзаров объясняет название Цаган-сара? Он отвечает, что объяснение ему простое: «монголы, подобно всем кочевым народам, месяцам своим давали имена, сообразные с переменами природы, или означали имена того произведения, которое в известную пору доставляло скотоводство, или которое они преимущественно употребляли в известный месяц. Так июнь у бурят называется месяцем **травы**, август — месяцем **молока**. Цаган-сара следовал за августом...», которым начинался новый год и который назывался цаган—сара, т. е. **творожным** месяцем, так как предыдущий (август) назывался молочным. В самом деле, монголы и буряты осенью больше едят творог, приготовленный летом, потому что молока в это время становится мало. И так цаган-сара значит творожный месяц, и в древности он соответствовал сентябрю».[129])

Следовательно, Банзаров и здесь следует в основном материалистическому взгляду, ибо в объяснении праздников исходит из объективных, материальных условий жизни кочевников—древних монголов. Эти его объяснения возникновения праздников так и просятся на страницы атеистической литературы.

В последней главе «Черной веры», трактующей о падении шаманства, обнаруживается влияние диалектического метода Гегеля, совершенно оригинально, своеобразно примененного Банзаровым к исследованию гибели шаманства. Банзаров в этой главе, как бы подводя итоги своему исследованию «Черной веры», пишет: «Началю шаманства теряется в мраке древности; впрочем история свидетельствует о существовании его у монголов еще задолго до Р. Х. Но, сообщая первые известия об этой религии, китайские летописи в то же почти время извещают о появлении в Средней Азии другой веры, которой шаманство должно было уступить власть над умами. Таким образом история его должна состоять из повествования об его упадке и торжестве новых идей».[130]) Далее он продолжает: «Было время, когда шаманство владычествовало над всеми народами, обитавшими от Волги до восточного океана, от северных пределов Тибета и берегов Сейхуна до полуночных стран. Но религии, возникшие в южных странах Азии, начали его теснить уже рано. Первою из них был буддизм».[131])

В этой главе Банзаров дает очень интересные исторические сведения о борьбе с шаманством буддизма и ислама, приближаясь к раскрытию связи этой борьбы с политическими устремлениями и интересами крупнейших феодалов (например

Чингис-хана, Даян-хана и др), пытавшихся создать феодальные монархии и покровительствовавших религиям, распространявшим культ единого бога, несомненно, укреплявшим и освящавшим монархию.

Окончательное истребление шаманства в Монголии Банзаров приурочивает к XVII столетию. Тем не менее, общий взгляд Банзарова на историю гибели шаманства, на причины его уклонения на север и вытеснения его буддизмом, исламом и христианством—идеалистический. Банзаров рассматривает историю народов в главе «Падение шаманства» скорее всего как историю религии, историю смены одной религии другими. Это положение Банзарова напоминает идеалистическое освещение мировой истории Людвигом Фейербахом. У Банзарова встречаются и другие идеалистические ошибки. Так, например, указывая, что шаманство «сохранилось у монголов, подвластных России, до начала нашего столетия» (т. е. XIX в. —Л. П.), Банзаров утверждает, что в это время (в начале XIX столетия) «урганский хутукту уничтожил его одним посланием к народу».[132])

Указывая на успехи буддизма в истреблении шаманизма, Банзаров справедливо отмечает, что этими успехами буддизм во многом обязан политическим событиям, покровительству властей и, наконец, более высокой культуре лам (познания в медицине, астрономии и астрологии), чем она была у шаманов, а также гибкостью лам в приспособлении последней к местным народным привычкам.

Кроме этих причин, указанных Банзаровым, успешному распространению ламаизма в Монголии и Бурят-Монголии содействовало то, что в то время как шаманы действовали в одиночку, ламаизм имел мощную церковную организацию и церковную иерархию, поддержанную монгольскими феодалами. Здесь получилась картина, параллельная той, которая происходила в Киевской Руси. Славянское язычество не могло противостоять организованной византийской церковности, поддерживаемой крупнейшими феодалами.

Банзаров, писавший свое исследование в конце первой половины XIX века, указывает что из «монгольских племен теперь придерживается шаманства большая часть бурят; многие из них и из тунгусов уже приняли буддизм, а другие христианство»[132а]) и продолжает, что «теперь шаманство, в разных видах (подч. мною -Л. П.) существует у многих чуваш, черемис вотяков, вогуличей остяков, самоедов, у некоторых сибирских татар, тунгусов и прочих народов Сибири, на островах Восточного океана и, наконец, у маньджуров».[133])

В заключении своего исследования «Черной веры» Банза-

ров рассматривает исчезновение, падение шаманства как длительный исторический процесс--борьбы науки, народного образования с религиозными предрассудками: «Для окончательного уничтожения шаманства остается еще много сделать: оно исчезнет еще не скоро, будучи защищаемо суровою природою от предприимчивости образованных народов».[133а])

Работа Д. Банзарова «Черная вера или шаманство у монголов», как указывалось ранее, первый систематический научно-исследовательский труд о шаманстве, являющийся до сих пор для исследователей древней религии монгольских племен неоценимым пособием. При изложении взглядов Д. Банзарова на шаманство, указывалось также, что эти взгляды не могут считаться вполне правильными в свете марксизма-ленинизма, с точки зрения единственно последовательного материалистического учения Маркса—Энгельса—Ленина—Сталина о религии. Но из всего ранее изложенного, можно сделать тот неоспоримый вывод,что это первое, действительно глубокое, исследование о шаманстве стоит на уровне передовой (для 40 г.г. прошлого столетия) научно-философской мысли философских предшественников марксизма.

Банзаров, по сравнению со своими предшественниками и современниками в исследовании шаманства, сделал значительный шаг вперед. В самом деле, каковы были взгляды предшественников Банзарова на шаманство? Русские завоеватели Сибири объясняли шаманство просто действием нечистой силы. Ученые рационалисты XVIII века Гмелин, Паллас и др. видели в шаманстве лишь обман и фокусничество шаманов. Георги и Иакинф Бичурин считали, что шаманство—вероучение, подобное христианству, мусульманству, буддизму.

Насколько Банзаров далеко ушел вперед от современников в области научного исследования, ярко характеризует Савельев, писавший о диссертации Доржи Банзарова «Черная вера» следующее: «Какая разница между этим разумным воззрением на шаманство и взглядом покойного о. Иакинфа, который довольствовался извлечением из маньчжурского устава описания обрядов и штатов китайских шаманов». («Китай, его жители и проч.» Спб. 1840 стр. 314—328). Можно подумать, что два писателя о шаманстве имели в виду различную публику, и один писал для Европы, а другой—для Пекина, и притом монгол смотрел как европеец, а европеец—как монгол».[134])

Интересно и весьма показательно сопоставить исследования Банзарова о шаманстве со взглядами на шаманство его современника Н. Щукина, высказанными почти одновременно с Банзаровым в статье «Шаманство у сибирских народов»

(1846 г.)[134]. Щукин писал: «Шаманство есть поклонение двум невидимым началам, проявляющимся под видом добра и зла». Это определение, данное Щукиным шаманству, совершенно ничего не дает для понимания содержания шаманства, ибо его можно отнести и ко многим другим религиям. Далее Щукин продолжает: «Спросите якута, тунгуса, бурята: откуда произошло шаманство, каждый расскажет вам какую-нибудь историю, явно неленую. Спросите любого шамана, в чем состоит шаманство, вы не добьетесь толку». И тут же признается в полном своем бессилии дать толковый ответ на поставленные вопросы: «Начните сами делать выводы из всех рассказов, вы запутаетесь в хаосе догадок и заключений». Щукин оказался не в силах выяснить ни происхождение, ни сущность, ни специфическое содержание шаманства, как религии, отличной от других, и занялся, подобно Никифу Бичурину, описанием обрядов шаманства, т.е. внешней стороной этого культа. Весьма примечательно и то обстоятельство, что, как бы опровергая мнение Щукина, что от представителей народов Сибири, в частности бурят,«не добьетесь толку», «откуда произошло шаманство», именно бурят, в лице Д. Банзарова в том же 1846 году, как мы видели, на этот и ряд других вопросов о шаманстве дал ответ, стоявший на уровне передовой научно-философской мысли 40-х г.г. прошлого столетия.

Вот как оценивалось исследование Д. Банзарова о шаманстве передовой интеллигенцией 50-х годов: «Так странно звучащее имя этого замечательного человека в первый раз обратило на себя внимание и возбудило в ученом мире всеобщий интерес в 1846 году, когда явилось превосходное сочинение Доржи Банзарова: **«Черная вера или шаманство у монголов»**— сочинение, написанное им по окончании курса наук, в Казанском университете, для получения степени кандидата, но удержавшее за собой значение самого лучшего сочинения о таком предмете, по которому не только европейцы, но и сами монголы не имеют ни одного полного и систематического изложения».[135])

Характерно отношение представителей воинствующей поповщины к работе Банзарова о шаманстве. Уже упоминавшийся архиепископ Нил, тот самый, что хотел обратить Банзарова в православие и слугу царизма, после смерти Банзарова продолжал бороться против взглядов последнего, давая ложную оценку значения работы бурятского ученого о шаманстве. Он писал: «Банзаров, природный монгол-шаманист, получивший университетское образование, и потом взявшийся писать inauguralem dissertationem о шаманстве, кажется мог бы проникнуть в недоступные для других таинства черной веры.

Но и он скользит по поверхности рассматриваемого им предмета...»[136]) Совершенно понятно, что это была попытка оклеветать глубоко научный характер исследования Банзарова, стоявшего по существу на материалистическо-атеистических позициях при выяснении происхождения и сущности такой религии как шаманство. Несомненно, что суть опорачивания банзаровского труда со стороны архиепископа Нила, коренится в знаменитом **ленинском** положении: «Могла ли устареть за две тысячи лет развития философии борьба идеализма и материализма? Тенденций или линий Платона и Демокрита в философии? Борьба религии и науки?...»[137])

Ясно, что архиепископ Нил—злейший реакционер, получивший высшее богословское образование, стремился представить ценнейшее научное исследование Банзарова, как скольжение «по поверхности рассматриваемого вопроса», подобно тому, как Гегель в своей истории философии, что раскрыто опять-таки Лениным,[138]) «становится в боевую позицию против материализма... «скрадывая», «извращая», «скрывая» материализм и всю глубину его у Демокрита и Эпикура, преподносит о них, выражаясь словами А.И.Герцена, «воззрение, которым из передней рассматривают бал».[139])

В чем заключается положительное, ценное, внесенное Доржи Банзаровым в исследование шаманства и характеризующее его философские взгляды, как стоящие на уровне философских предшественников марксизма и русских просветителей первой половины XIX века? 1) Шаманство рассматривается Банзаровым как конкретное историческое явление в жизни древних монголов. Он утверждает и доказывает, что черная вера такая же религия, как и другие религии, но имеющая свои специфические особенности, качественное отличие от других явлений того же порядка. «Главное положение Банзарова, что нет никакой надобности выдавать шаманство за искажение культа высшего порядка, например буддизма, остается и до сих пор в силе; шаманство объяснимо, как творчество народа, стоящего на ступени, близкой к первобытному состоянию; эта простейшая форма верования могла возникнуть самостоятельно и у монголов и у китайцев и у тунгусов; поэтому нет тоже надобности почитать его заимствованием у китайцев; китайское шаманство очень древне, но и сибирское шаманство отнюдь не новее китайского, хотя о нем и нет таких древних летописных указаний, как о китайском».[140]) Банзаров отверг туманные метафизические абстракции предшественников и современников о шаманстве, уподобившие его буддизму зороастризму и др. религиозным культам. Банзаров в своем исследовании о шаманстве черпал полными пригоршнями ма-

териал для теоретических обобщений из реальной жизни, действительности, истории древних монголов.

2. Банзаров стремился выяснить объективные источники возникновения шаманства у древних монголов. Он нашел эти объективные источники, подобно Л.Фейербаху, в воздействии природы на «младенчествующего человека», бессильного на этой ступени своего исторического развития перед природой, а также в внутреннем мире—духе человека. Второй источник —внутренний мир человека, у Банзарова не что иное, как страсти народа, как реальная основа для религиозной фантазии. Но в ряде случаев Банзаров объясняет религиозные верования древних монголов, исходя из наличия у них такого объективного источника, как кочевой быт. Он подчас указывает на скотоводство и войны, эти аттрибуты кочевых народов, как подоплеку, основу особенностей религиозного культа древних монголов, высказывая, следовательно, замечательные материалистические догадки о реальной почве для появления и развития шаманства. Весьма характерно, что Банзаров на уровне философских взглядов Л. Фейербаха, его критики религии, при выяснении объективных источников возникновения шаманства, подчеркивает большее влияние природы, в сравнении с внутренним миром человека, на появление первоначальных религиозных представлений, являющихся содержанием шаманства у древних монголов.

3. Исследуя шаманство у древних монголов, Банзаров выяснил специфические, отличительные признаки, характеризующие содержание черной веры, как древнего религиозного культа. Он убедительно доказал, что древнее шаманство не носило в себе понятия единого бога. Оно, как правильно установил Банзаров, непосредственно олицетворяло силы природы и, прежде всего, «синее» небо, что лишь с дальнейшим развитием шаманства появляется такая абстракция, как «вечное» небо и представление о его всемогуществе. Это было глубокое философское проникновение в содержание шаманства по сравнению с современниками, утверждавшими наличие у монголов в культе шаманства понятия Deus (европейские писатели) или Аллаха (мусульманские писатели). Банзаров указал, что в шаманской религии скорее можно найти древне-греческий Олимп, чем представление или понятие о едином боге. Он устанавливает, что шаманисты, помимо неба, поклонялись земле, солнцу, луне, звездам, огню и другим явлениям и стихиям природы. Кроме того Банзаров, опять-таки впервые в литературе, установил наличие в шаманстве почитания ряда духов или второстепенных богов (тенгри) и душ умерших, сначала родственников, а затем

людей вообще (онгоны). Впервые, правда кратко, он дает мифологию древних монголов. Впервые также только Банзаров подробно показал праздники, как характерную особенность шаманского культа, их своеобразие (при всем том общем, что имеется с другими религиозными культами), проистекающее из кочевого быта древних монголов.

4. В духе материалистическо-атеистической литературы XVIII века Банзаров считает, что шаманство в лице второстепенных богов или гениев (тенгеринов) олицетворяет фантазию народа о своих страстях, способностях и действиях. Таков его анализ богов войны и богов хозяйства, умножающих стада кочевников, приносящих материальное благоденствие, здоровье и счастливую жизнь.

5. Выясняя культ почитания покойников в развитии, Банзаров установил, что в самые древние времена монголы оказывали простое уважение покойному родственнику, не приписывая еще его душе никакого влияния на живых, ибо они еще не имели самого понятия о бессмертии души. Очень тонко раскрывая содержание шаманства в его развитии, он указывает далее, что под влиянием страха народного «первоначальное простое уважение к предкам подвергалось искажению», ибо «монголы с истечением времени стали верить, что душа человека действует во вред или пользу живых», отсюда появилось служение добрым и злым духам, душам людей чуждых, не принадлежащих семейству покойника».

6. Анализируя мифы, свойственные шаманству, как всякой религии, Банзаров высказывает замечательную материалистическую догадку, что мифы об избранниках неба, появляющихся по воле неба, имели общественно-историческую подкладку и прежде всего интересы владетельных родов, т. е. родовой аристократии кочевников. Он первый в науке высказал верную догадку о роли политического фактора в деле закрепления и использования шаманства как культа «родовой знатью»—феодалами и такими крупнейшими феодалами, создававшими огромные монархии, как Чингис-хан, китайские императоры.

7. Он первый в науке выяснил гибель шаманства (правда, лишь как результат смены одной религии другой), показав использование, приноровление шаманства ламами к буддизму, высказав несомненно правильное положение о том, что последнее обстоятельство помогло, ускорило завоевание буддизмом народов Центральной Азии и Восточной Сибири.

8. Описывая роль и значение шаманов, как представителей религиозного культа, он разоблачает их, следуя атеистической литературе французских просветителей XVIII века.

разъяснял, что они в большинстве своем обманщики, в злействующие сознательно на шаманизм в интересах своей выгоды.

9. Банзаров видит окончательное уничтожение шаманства в «предприимчивости образованных народов»—положение, содержащее в себе атеистическую мысль о необходимости борьбы наукой, просвещением против религии.

10. Он первый попытался исследовать шаманство в возникновении, развитии и гибели.

Таково, в основном, то новое, оригинальное, что внес в исследование шаманства Банзаров, философски осветив на богатом историческом материале происхождение и содержание черной веры, или шаманства, у древних монголов.

Выяснив положительное, ценное, внесенное Банзаровым в вопрос о шаманстве, необходимо указать, что «Черная вера или шаманство у монголов» не может удовлетворить нас в свете теории марксизма-ленинизма, имея серьезные методологические недостатки. Печать исторической ограниченности домарксового мировоззрения ясно выступает в этом ценнейшем исследовании о шаманстве.

В чем же конкретно заключаются основные недостатки философских взглядов Банзарова и их историческая ограниченность?

1. Доржи Банзаров, стоявший в передовой шеренге западно-европейских и русских ученых 40—50 г. г. прошлого столетия, был демократом-просветителем, горячим патриотом родины, поборником народа, «надклассовым» демократом и в силу отсталости тогдашней России, а тем более Бурятии, он не мог осознать всемирно-исторической роли пролетариата и не в силах был подняться на высоту марксизма, а отсюда и диалектического и исторического материализма.

2. Отсюда у Банзарова отсутствует знание и понимание законов экономического и политического развития общества нет целостного, ясного понимания зависимости общественного сознания от общественного бытия (в частности религии), несмотря на ряд замечательных материалистических догадок по этому пути. Энгельс в письме к Конраду Шмидту писал о причинах возникновения религиозных верований: «В основе этих различных неправильных представлений о природе, о строении самого человека, о духах, волшебных силах и т. д. лежит по большей части лишь отрицательно экономическое (nur negativ ökonomisches): низкое экономическое развитие доисторического периода имело в качестве своего дополнения, а порой даже в качестве условия и даже в качестве причины, ложные представления о природе».[14])

3. Банзаров не мог раскрыть, что религия коренится не только в бессилии дикаря в борьбе с природой, которое и порождает веру в богов, чертей, чудеса и т. п. (что Банзаров ясно доказывает в «Черной вере»), но в кажущемся «бессилии эксплоатируемых классов в борьбе с эксплоататорами», что «также неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь».[142])

Тов. Сталин, в речи на II Всесоюзном съезде советов 26 января 1924 г., раскрывая корни, порождающие религиозные чувства у масс, говорил: «Мучительны и тягостны страдания трудящихся. Рабы и рабовладельцы, крепостные и крепостники, крестьяне и помещики, рабочие и капиталисты, угнетенные и угнетатели,—так строился мир испокон веков, таким он остается и теперь в громадном большинстве стран. Десятки и сотни раз пытались трудящиеся на протяжении веков сбросить с плеч угнетателей и стать господами своего положения. Но каждый раз разбитые и опозоренные, вынуждены были отступать, тая в душе обиду и унижение, злобу и отчаяние и устремляя взоры на неведомое небо, где они надеялись найти избавление».[146])

У Банзарова исследование шаманства ведется в целом с позиций антропологической буржуазной теории происхождения религии, ибо у него отсутствует последовательное прослеживание глубокой органической связи появления религиозных верований древних монголов с экономическими и общественными условиями их жизни и деятельности. Отдельные замечательные догадки, подходы к материалистическому пониманию религиозных верований шаманства, имеющиеся в «Черной вере», не устраняют основного недостатка работы Банзарова.

4. Банзаров не понял также, что природные условия воздействуют на общественного человека не прямо, а через производительные силы и производственные отношения, совокупность же последних составляет ту материальную основу, которой соответствуют определенные формы общественного сознания, в том числе и религиозные представления. Лишь гении пролетариата, творцы диалектического и исторического материализма Маркс и Энгельс в ту же эпоху дали подлинно научное объяснение социальных и гносеологических корней религии.

5. Банзаров, в силу исторической ограниченности его философских взглядов, стоял на позициях идеалистического объяснения ряда вопросов.

Так, несмотря на понимание политических интересов, оказавших влияние на успех буддизма в борьбе с шаманст-

ем, Банзаров считал, что гибель шаманства неизбежна в результате наступления трех вер: буддизма, ислама и христианства. При этом оставалась не раскрытой глубокая общественно-историческая основа смены религии. Отсюда у него и другие идеалистические положения, как например, его утверждение, что у монголов в России «ургинский хутукту уничтожил его (шаманство—Л. П.) **одним посланием к народу»** (подч. мною—Л. П.). Наконец, Банзаров ограничивал дух народа, дух человека психологией, не прослеживая зависимости последней, в конечном счете, от объективных, материальных условий жизни общества.

6. Не понял Банзаров и активности общественного человека по отношению к природе, не понял значения практической деятельности людей в обществе. Говоря словами Маркса, Банзаров не дошел до понимания того, что «Общественная жизнь является по существу практической. Все мистерии, которые завлекают теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики».[144]) Банзаров, следовательно, остановился на уровне созерцательного материализма Л. Фейербаха.

Общепризнано, что у Банзарова налицо глубокий философский подход и философское осмысливание исследуемых предметов. Об этом говорят и другие работы Д. Банзарова, в особенности его статья «Замечания о монголизмах в ярлыке Тохтамыш хана», написанная четыре года спустя после «Черной веры» (1850 г.). В этой статье Банзаров пишет: «Разбирая этот ярлык прежде всего в палеографическом отношении, я нашел в нем довольно слов, ныне неизвестных. Я так и ожидал: требовать от памятника XIV столетия непременно нынешнего татарского языка—значит отвергать всякую перемену в языке народа, **продолжающего жить и подвергшегося с той поры довольно многим преобразованиям в общественной жизни, значит в древностях отыскивать только современность».** [145]) (Подчеркнуто мною—Л. П.).

Общеизвестно, что понадобилось специальное выступление т. т. Сталина, Кирова и Жданова (Замечания на учебник по истории СССР) с требованием от историков исторической правды в исследованиях и прекращения отыскивания современности в древностях, после чего была внесена полная ясность в этот вопрос.

Для 50-х г. г. прошлого столетия положение Банзарова об языке было смелым, передовым философским обобщением вопроса, бьющим против метафизического взгляда на язык. Банзаров рассматривал язык народа исторически. Но еще более приближает его к современности указание на зависимость

изменений в языке от преобразований в общественной жизни, т. е. его взгляд на язык (а он прекрасно понимал, что язык и мышление неотделимы друг от друга) был в основе своей **материалистическим.**

Подводя итоги характеристике философских взглядов Д. Банзарова, мы можем сделать следующее **общее заключение:**

1) Банзаров, будучи демократом-просветителем, руководствовался современными ему передовыми идеями, сочувствием движениям прогрессивного человечества и борьбе трудящихся масс против своих угнетателей, он был страстным патриотом своей родины и горячо верил в славное будущее как «храбрых монголов», так и «великого русского народа». В этом надо искать причину и передовых философских взглядов первого бурятского ученого, жадно воспринявшего лучшие достижения философии своего времени.

2) На формирование передовых философских взглядов Банзарова оказали влияние идеи французских просветителей-материалистов XVIII века, особенно же идеи светочей немецкой классической философии, а также русских просветителей в лице Белинского и Герцена. Непосредственное же влияние на Банзарова оказали передовые философские воззрения лучшей части казанской профессуры (Лобачевского, Мейера, Иванова, Аристова). Несомненно, что Банзаров проникся идеей развития не только на лекциях проф. Иванова, но и в имевшем место оживленном общении с Бобровниковым, который специально изучал новейшую философию, особенно в связи с своими исследованиями о буддизме. Нельзя забывать при этом и того факта, что петербургские друзья Банзарова (П. С. Савельев, В. Г. Григорьев) познакомили его ближе с учениями представителей утопического социализма и особенно с фурьеризмом, давшим широкую философскую основу **для его мировоззрения.**

3) Собственные философские взгляды Банзарова, как и у большинства русских писателей, в силу определенных исторических условий России (характерных как для XVIII в, так и первой половины XIX в.), не могли быть высказаны прогрессивно (не говоря уже о специальных философских трактатах), и они имеют место, как мы видели, в специальных исследованиях (как и у Белинского, Чернышевского и др.), посвященных вопросам востоковедения. Но эти философские взгляды, если попытаться определить их историко-философское место, стоят на уровне материалистической философии Л. Фейербаха и освоения учения о развитии такого гиганта философской мысли, как Гегель. Философские взгляды Банзарова свиде-

тельствуют о своеобразном, оригинальном преломлении у него влияния западно-европейских философских систем прежде всего в силу того, что он был демократом-просветителем и ученым-историком, стоявшим на почве исторических фактов в развитии человеческого общества.

4) Характерно, что Банзаров не принимал православия, оставаясь официально в буддийском вероисповедании, протестуя этим самым, как и все русские просветители, «против обскурантизма православно-византийской церкви», против реакционной политики церкви, направленной против науки и просвещения народных масс. Но, одновременно, Банзаров не был поклонником буддизма, он иронизировал над ним. Более того он отрицательно относился ко всякой религии.

5) Несмотря на идеалистические взгляды и историческую ограниченность мировоззрения Банзарова в целом, его философские взгляды характеризуются широкой материалистической основой и историческим подходом в исследованиях и стоят на уровне просветительства 40-х г. г. прошлого столетия в России.

Банзаров, в условиях царской России 40-х г. г. прошлого столетия, был передовым мыслителем, служившим делу просвещения народных масс. Насколько его философские взгляды действительно шли в разрез с официальной идеологией царского правительства можно судить по тому, что, как это указывалось ранее, воинствующая поповщина в 50-х г. г. (в лице, например, ранее упоминавшегося архиепископа Нила), старалась опорочить ценность научного исследования Банзарова о шаманстве в то время, как лучшие представители русской науки (Савельев, Григорьев, а впоследствии Щапов) высоко оценивали значение его исследований для науки. «Современник», орган демократов-просветителей, горячо откликнулся на преждевременную гибель первого бурятского ученого, дав наиболее объективную оценку жизни и трудов Доржи Банзаров пером его первого биографа П. С. Савельева.

Рецензент «Современника» писал: «Нельзя в заключение не поблагодарить г. Савельева за его брошюру. Он сделал ею хорошее дело—совершенно бескорыстно, потому что немного найдет покупателей. Но подобные случаи не должны служить предметом спекуляции; тут дело не в покупателях, а в сохранении в литературе следа замечательной личности. Конечно, так! Но когда же у нас это бывает? Кто об этом думает? Живет человек—пишет, печатает, даже известностью пользуется; если он, грехом, дает свои статьи в журналы, так журналисты имя его печатают в своих объявлениях такими

крупными буквами, что сам он иной раз недоумевает, а умер—**не отдадут и должного».**

И рецензент в примечании указывает: «Вспомним резкий пример—Лермонтова. Не только до сей поры в литературе не раздалось слова о нем, но даже сочинения его издаются так, как непростительно издавать...»[146]) Любопытно, и весьма опять-таки характерно, прямо противоположное отношение к литературному наследству Банзарова с одной стороны представителя иркутской интеллигенции, оставшейся чуждой ему до конца его жизни, и с другой стороны представителей науки—петербургских друзей Банзарова. И. С. Сельский, после смерти Банзарова, в своем сообщении П. С. Савельеву, писал: «По докладу моему, библиотека Банзарова и вещи сданы были в отдел (т. е. Сибирский отдел Русского географического общества в Иркутске—Л. П.); но, увы, в ней, кроме книг, ничего не оказалось».[147]) П. С. Савельев, помещая сообщение Сельского «О сибирской жизни и последних днях Д. Банзарова» в печати, сделал по поводу этого «увы» Сельского следующее примечание:

«Но в некоторых книгах, как мне лично известно, были многочисленные на полях приписки Банзарова, относящиеся к исправлению монгольских текстов и переводов с них г. Шмидта». Такими поправками обильных ошибок последнего особенно испещрено издание Санан-Сецена (Gesch. der Ost-Mongolen). И Савельев категорически заявляет: «Весьма полезно было бы издать эти глоссы Банзарова».[148]) Так различно оценивали значение Банзарова представители дворянско-чиновничьей интеллигенции, служившие «верой и правдой» самодержавию, погрязшие в рутине старых традиций, с одной стороны, и представители науки, просветители, сочувствовавшие всему новому, передовому и прогрессивному,—с другой стороны.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В невозвратимое прошлое ушло то время, о котором с горечью и гневом писал А. П. Щапов: «Среди молодых поколений сибирских гибнет множество ломоносовых, банзаровых».[149])

Более двадцати лет растет и крепнет социалистическое строительство в Бурят-Монголии. Исчезло кочевье, нойонство, ламство. На родине Доржи Банзарова, в долине реки Джиды, развивается социалистическое животноводство, полеводство, рыболовство и звероводство. Крепнут молодые научные и

культурные силы бурят-монгольского народа, черпающие знания в университетах и ВУЗ'ах нашей родины не в виде из ряда вон выходящего исключения, как это было с Банзаровым, а тысячами, не говоря о поголовном низшем и среднем образовании юношей и девушек свободной Бурят-Монголии. Декада бурят-монгольского искусства, прошедшая с блестящим успехом в 1940 году в Москве,—яркая демонстрация побед свободного, счастливого бурят-монгольского народа, о котором мечтал Банзаров. Нет никакого сомнения в том, что в ближайшие годы бурят-монгольский народ подарит яркие алмазы, подобные Банзарову, во всех областях своего творчества. Они—Банзаровы—есть, они растут и воспитываются возрожденным Великой Октябрьской Социалистической революцией, бессмертным народом.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

1. Ф. А. Кудрявцев. История бурят-монгольского народа. Очерки. М. Л. 1940.

I. Сын бурят-монгольского народа

2. «Из пустого и волшебного жезла,—говорили эхириты,—выходит дым и огонь и мы умираем». Ф. А. Кудрявцев. История бурят-монгольского народа. Очреки. М. Л., 1940 г., стр. 77.

3. Ем. Ярославский. История бурят-монгольского народа. «Правда» от 28 октября 1940 г., № 300.

4. История ВКП(б). Краткий курс. Под редакцией комиссии ЦК ВКП(б), 1938 г., стр. 5.

5. С. В. Максимов. Собр. соч., т. XVI, СПБ, 1910, стр. 319.

6. «Возрожденный народ». Передовая статья в «Правде» от 20/X—1940 г.

II. Жизнь и деятельность.

7. М. К. Корбут. Казанский Государственный Университет им. В. И. Ульянова—Ленина за сто двадцать пять лет (1804—5—1929—30). Казань, 1930, стр. 146.

8. «Ими были буряты Доржи Банзаров, Цокто Чимитов, Гырыл Бадаев и Доржи Бунтуев», М. Корбут—там же, стр. 148.

9. С. А. Венгеров. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. СПБ 1891, т. II, стр. 88.

10. Его же.—Там же, т. II, стр. 126.

11. М. К. Корбут. Казанский Государственный Университет, стр. 122.

12. См. у Г. Н. Потанина в его статье—«Очерк жизни и деятельности Доржи Банзарова», «Черная вера, или шаманство у монголов и др. статьи Доржи Банзарова», (СПБ, 1891, стр. XII).

13. Казанские губернские ведомости, 1846 г., № 30, часть неофициальная.

14. Опубликована впервые в «Ученых записках Казанского Университета», за 1846 г., кн. 3.

15. В. В. Григорьев. Жизнь и труды П. С. Савельева, СПБ, 1861 г., стр. 138.

16. Г. Н. Потанин. Очерк жизни и деятельности Д. Банзарова, «Черная вера или шаманство у монголов и др. статьи Д. Банзарова», СПБ, 1891, стр. XVII.

17. «Черная вера или шаманство у монголов». СПБ, 1891, стр. 16.

III. Демократ-просветитель

18. «Черная вера или шаманство у монголов». стр. 111.

19. Ф. Бекон. Новый Органон. Кн. 1-я, стр. 80.

20. Проф. Гарма Санжеев. Возрожденный народ. «Известия» от 5/X—1940 г.

20а. Проф. М. Т. Новчук, Развитие материал. философии в России в XVIII—XIX. веках (на правах рукописи). Высш. парт. шк. при ЦК ВКП(б), М. 1940, стр. 47.

20б. Письмо М. Л. Михайлову от 15 мая 1850 г., стр. VIII. Предисловие Н. А. Алексеева.

Н. Г. Чернышевский. Дневник, ч. I., Изд. Всес. Об-ва политкаторжан и ссыльно-посел. М. 1931 г.

21. В. И. Ленин. Собр. соч., т. XVI, стр. 575.

22. Киров. Великий писатель, «Литературная газета» от 5/X—1940 г.

23. «Для того, чтобы отрезаться от Европы, от просвещения, от революции, пугавшей его с 14 декабря, Николай.., поднял хоругвь православия, самодержавия и народности, отделанную на манер прусского штандарта и поддерживаемую чем ни попало—дикими романами Загоскина, дикой живописью, дикой архитектурой, Уваровым, преследованием умных и «Рукой всевышнего отечество спасла», А. И. Герцен—«Былое и думы», М. 1937 г., т. II, стр. 380.

24. В. И. Ленин—Собр. соч., т. II, стр. 315.

25. С. А. Венгеров. Эпоха Белинского. II., Из-во «Светоч». 1919 г., стр. 57.

26. М. К. Корбут. Казанский университет, стр. 28.

27. Его же.—Там же., стр. 77.

28. Проф. Г. Ф. Шершеневич. Биография Мейера. Биографический словарь Казанского университета.

29. И. П. Фирсов. Толстой в университете. Сб. «Великой памяти Толстого—Казанский у-т». К., 1928 г., стр. 13.

30. М. К. Корбут. Там же, стр. 74.

31. С. А. Венгеров. Там же, т. II, стр. 126.

32. «Черная вера или шаманство у монголов»... стр. 112.

33. В. В. Григорьев. «Жизнь и труды П. С. Савельева», СПБ, 1861 г., стр. 83.

34. Его же. Там же, стр. 84.

35. Его же. Там же, стр. 112.

36. П. С. Савельев.—«О жизни и трудах Доржи Банзарова», Труды Вост. отд. Археол. Об-ва, СПБ, 1856, ч. II.

37. Б. Санжиев. Доржи Банзаров (к 86-летию со дня гибели) «Бурят-Монгольская Правда» от 15/III, № 62, за 1941 г.

38. «Черная вера или шаманство у монголов и др. статьи Д. Банзарова». СПБ, 1891 г., стр. 110.

39. «Черная вера...», стр. 119

40. Там же, стр. 121.

41. Там же, стр. 119.

42. Там же, стр. XXXVI.

43. Там же, стр. 106.

44. Там же, стр. 110.

45. Письмо к П. П. Свиньину от 4 сент. 1812 г., «Черная вера» стр. 119.

46. «Черная вера», стр. 120.

IV. Новатор в науке

47. «Доржи» по-русски значит «алмаз».

48. «Черная вера...» стр. XVI.

49. В. В. Григорьев. Статья «Монгол с европейской ученостью». «Географические Известия». 1848 г., стр. 28.

50. Разбор сочинения: Грамматика калмыцкого языка, А. Попова («Северное обозрение», 1848 г. март, отд. критики, стр. 30—32).

51. Н. И. Ильминский. Воспоминания об Алексее Александровиче Бобровникове. Известия и ученые записки Казанского у-та, 1865 г., вып. IV—VI, стр. 441.

52. Опубликовано в Записках Археол. Об-ва, т. II, стр. 72—97.

53. П. С. Савельев. Жизнь и труды Доржи Банзарова, стр. 137. Тр. Вост. Отд. Археол. Об-ва, СПБ, 1856, ч. II.

54. Напечатана в «Зап. Археол., Об-ва», т. II, стр. 352—358.

55. О происхождении имени «Монгол». (Библиотека восточных историков, изд. И. Березиным, т. I, прил. II).

56. Библ. восточн. историков, т. I, прилож. III.

57. Библ. восточн. историков, т. I, прилож. IV.

58. Библ. восточн. историков, т. I. прилож. V.

59. Записки Археол. Общества, т. III, СПБ., 1851 г., стр. 286—292.

60. Труды Вост. Отдел. Археол. Общ., 1856, т. III, стр. 174.

61. «Черная вера...», стр. 109—110.

62. Санкт-петербургские ведомости. (Газета политическая и литературная) 22 октября 1855, № 231. Отдел «Фельетон», новые книги.

63. П. С. Савельев. Жизнь и труды Доржи Банзарова, Тр. Вост. Отд. Археол. Об-ва, СПБ, 1856, ч. II, стр. 157.

V. Философские взгляды

64. «Молодой ректор (Лобачевскому при вступлении в ректорство было только тридцать три года) пользуется первым удобным случаем, чтобы открыто развить свои взгляды на воспитание юношества и на цели университета и на торжественном собрании 5 июля 1828 года произносит свою замечательную речь: «О важнейших предметах воспитания», проникнутую любовью к университету, уважением к человеческой природе, к человеческому разуму и человеческому достоинству. В этой речи Лобачевского, бросающей яркий свет на его философское мировоззрение, которое он принужден был скрывать по условиям тогдашней русской жизни, ясно отразилось его увлечение проосветительными идеями XVIII века, знакомством с которыми он, вероятно, более всего был обязан влиянию своего учителя—Броннера. Прекрасным словам речи вполне соответствовала и прекрасная жизнь Лобачевского, вся полная труда на пользу родного университета, на распространение просвещения, на развитие науки...» Биографический словарь профессоров и преподавателей Казанского. университета (1804—1904 г. г.), ч. I. Казань, 1904 г., стр. 410—411.

65. С. А. Венгеров. — Критико-биографический словарь русских писателей и ученых, т. II, стр. 126.

Иванов, Николай Алексеевич, профессор русской истории. Род. в Н-Новгороде в 1818 г. Воспитанник Казанского у-та (1830 по 1833 г. г.) по словесному отд. философ. ф-та. С 1833—39 г. в профессорском ин-те в Дерпте, где прошел «строгую философскую и историко-критическую школу». В последнем приобрел ученую степень доктора философии (1839 г.). С 1839—1855 г.г. профессор русской истории в Казанском университете. С 1856 г. профессор Дерптского университета». Умер в 1869 г. в Дерпте.

«По отзывам слушателей, лекции И. нередко отличались вдохновенной и красноречивой импровизацией».

Биографический словарь профессоров и преподавателей Казанского университета (1804—1904 гг.), ч. I., стр. 87—90. Казань, 1904 г.

Из других профессоров и преподавателей Казанского университета, у которых вероятно учился Банзаров, назовем следую-

щих: А. К. Казем-Бек, мирза, лектор и преподаватель турецко-татарского и персидского языков (там же, стр. 229); А. К. Казем-Бек, профессор восточной словесности (стр. 230), Жуков Иван Петрович, преподаватель арабско-турецко-персидских языков (стр. 229); Сизиалов—профессор китайского языка (стр. 225), Войцеховский, Иосиф Павлович, проф. китайского языка (стр. 225—226); Березин, Илья Николаевич, проф. турецко-татарского языка (1818—1896 г. г.) до 1855 г. в Казанском университете, а затем в Петербургском (стр. 219—220); Фойгт, К. К., проф. русской словесности и истории всеобщей литературы; Фатер Ф. П. проф. греческого языка и словесности; Шарбе, Григорович и др.

Кроме перечисленных лиц Бизаров мог учиться у след. лиц:

Ковалевский, Осип Михайлович, профессор монгольской словесности (1800—1878 г. г.).

В бытность Бизарова в университете — профессор монгольского языка и всеобщей истории (стр. 232—233).

Мир-Мумин ов—лектор персидского языка (1839—1846 г.) в университете.

Назарианц, Степан Исаевич (1812—1849 г. г.), в у-те адъюнкт армянского языка (стр. 235).

Петров, Павел Яковлевич, адъюнкт санскритского языка (с 1841—1852 в у-те) (стр. 236).

Попов, Александр Васильевич, профессор монгольской словесности (1808—1865), (стр. 237).

Эрдман, Франц Иванович, профессор восточной словесности (стр. 240—41).

66. М. К. Корбут. История Казанского университета, стр. 76; о Котельникове, Петре Ивановиче, профессоре механики, см. Биограф. словарь проф. и препод. Казанского университета (1804—1904). ч. I, стр. 375—378, Казань, 1904 г.

67. Сборник «Великой памяти Толстого—Казанский университет». К., 1928 г., стр. 12—13.

68. Н. И. Ильминский. Воспоминания об Алексее Александровиче Боровникове. Изв. и ученые записки Казан. у-та, 1865. вып. IV—VI, стр. 428—429.

Ильминский в своих воспоминаниях об А. А. Бобровникове пишет о нем: «Это был богатырь мысли вроде Ильи Муромца» (стр. 440).

Алексей Александрович Бобровников, род. в 1821 или 22 году. Отец его протоиерей. Жили в Иркутске. А. А. Бобровников учился в Иркутской семинарии. В 1842 г. он окончил семинарию и поехал учиться в Казанскую духовную Академию. В 1846 г. он окончил последнюю. Перед окончанием много занимался исследованием буддизма, но вследствие болезни это исследование не окончил. В 1847 г. работает над «Калмыцко-монг. грамматикой», удостоенной демидовской премии. В 1851 г. избран в члены-корреспонденты Археол. об-ва. В 1855 г. вследствие тяжелого материального положения перешел в Оренбургское пограничное ведомство мелким чиновником. В 1865 г. умер в крайней нищете в Оренбурге.

69. «Придет время, и те силы, которых тихая работа в стихийной природе, как и в нежных клеточках органической ткани теперь еще неуловима для наших чувств, будут дознаны, введены в употребление и пробуждены к высшей деятельности, займут место в необозримом ряду тех средств, которые приближают человека к владычеству над отдельными областями природы и к более живому уразумению вселенной» А. Гумбольдт—«Космос», ч. II, стр. 387, изд. 2-е, М. 1862.

70. «Космос», ч. 1-я, стр. 23.

71. Там же, стр. 24.

72. Там же, стр. 36.

73. «Внешний мир существует для нас только тогда, когда мы его принимаем в себя, только тогда, когда он в нас преобразовывается в созерцание природы» «...клинается, как бы бессознательно для нас самих, внешний мир с тем, что есть самого внутреннего в человеке, с мыслью и чувством».

«Внешние явления таким образом, говорит Гегель в «Философии истории», «переводятся во внутренние представления. Объективный мир нами мыслимый, в нас отраженный, подчиняется вечным, необходимым, всеобуславливающим формам нашего духовного существования». (Там же, стр. 66).

«Работа духа начинается в ту минуту, когда мышление, влекомое внутренней необходимостью, принимает в себя материал чувственных наблюдений». Там же, стр. 67.

74. «Могущество человеческих сил, сказал Бэкон, есть разум, есть народный смысл. Общество возвышается и падает вместе с народным смыслом». Там же, стр. 36.

75. «Космос», ч. 1-я, стр. 39.

76. Там же, стр. 40.

76а. «Современник». «Гумбольдт и его космос». статьи Н. Т. Фролова в V, VI, VII, X, XVII книгах; ст. Ильенкова в IX, XXVIII и XVII книгах.

77. Проф. М. Т. Иовчук. Развитие материалистической философии в России в XVIII—XIX веках (на правах рукописи). Высш. парт. школа при ЦК ВКП(б). М. 1940, стр. 60.

П. В. Анненков в своих «Литературных воспоминаниях» пишет, что летом 1845 г. на даче Герценов и Грановских шли горячие споры, в которых «на первом плане стояли европейские дела, учения, открытия: они и составляли господствующую ноту в разговорах» (стр. 420). «Одним из таких горючих материалов нужно считать между прочим, хорошо известную книгу Фейербаха, которая находилась тогда во всех руках. Можно сказать, что нигде книга Фейербаха не произвела такого потрясающего впечатления, как в нашем «западном» кругу, нигде так быстро не упразднила остатки всех прежних, предшествовавших ей созерцаний. Герцен, разумеется, являлся горячим истолкователем ее положений и заключений, связывая, между прочим, открытый ею переворот в области метафизических идей с политическим переворотом, который возвещали социалисты, в чем Герцен опять сходится с Белинским» (стр. 431).

П. В. Анненков—Литературные воспоминания. Л. 1928 г.

78. Н. С. Савельев. О жизни и трудах Доржи Банзарова. Тр. Вост. Отд. Археол. Об-ва, ч. II, СПБ, 1856 г.

79. «Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи Доржи Банзарова». СПБ. 1891 г., стр. 1.

79а. Там же, стр. 1—2.

80. Там же, стр. 4.

81. Там же, стр. 5.

82. Там же.

83. Там же.

84. Там же.

85. Там же.

86. Л. Фейербах. Сущность христианства, П., Из-во «Мысль», 1906 г., стр. 22.

87. Его же. Там же, стр. 86.

88. «Черная вера...», стр. 5. Труд Гумбольдта «Космос» тогда (в 1846 г.) только что опубликованный, Банзаров читал на немецком язы-

ке, т. к. первый русский перевод Фролова отличается от вышецитированного места Банзаровым. В переводе Фролова (1846) г. это же место читается следующим образом: «То что в некоторых более даровитых лицах является как зачаток философии природы, как бы разумное созерцание ее, то самое в целых племенах есть произведение инстинктивной восприимчивости».

«На этом пути, в глубине и живости смутных чувств, вызванных сближением с природой, находится и первое побуждение к богопоклонению, обоготворение хранящих и разрушающих сил природы». А. Гумбольдт,—«Космос», т. I-ый, стр. 19.

89. «Черная вера...», стр.5.
90. Лекции Фейербаха о сущности религии. Лен. сб. XII, стр. 89.
91. Там же, стр. 91.
92. «Черная вера...», стр. 6.
93. Там же.
94. Ленинский сб. XII, стр. 105.
95. Там же, стр. 109.
96. «Черная вера...», стр. 6.
97. Там же, стр. 6—7.
98. Лен. сб. XII, стр. 115.
99. Там же, стр. 117.
100. «Черная вера...», стр. 7.
101. Там же, стр. 7.
102. Там же, стр. 8.
103. Там же.
104. Там же, стр. 9.
105. Там же.
106. Там же.
107. Там же, стр. 13.
108. Там же, стр. 12.
109. Там же, стр. 17.
110. Там же, стр. 14.
111. Там же, стр. 15.
112. Там же, стр. 22.
113. Там же, стр. 23.
114. Там же, стр. 24.
115. Там же стр. 25.
116. Там же, стр. 26.
117. Там же.
118. Там же.
119. «Черная вера...», стр. 27.
120. Там же, стр. 32.
121. Там же.
122. Там же, стр. 33.
123. Там же, стр. 35—36.
124. Там же, стр. 36.
125. Там же.
126. Там же, стр. 37.
127. Там же, стр. 38.
128. Там же, стр. 39.
129. Там же, стр. 40. Более подробное описание этого праздника дано Банзаровым в ст. «Белый месяц — празднование нового года у монголов». Казанские губернские ведомости. 1846 г. № 30.
130. Там же, стр. 43.
131. Там же, стр. 44.
132. Там же, стр. 45.

132а. Там же.
133. Там же, стр. 46.
133а. Там же.
134. П. С. Савельев. Жизнь и труды Д. Банзарова, Тр. Вост Отд. Археол. об-ва, ч. II, 1856 г.,
135. Прибавления к Журналу Министерства народного просвещения,
135а. Отечественные записки, изд. А. Краевского, т. CII, отд. IV, стр. 89, СПБ, 1855 г.
136. Архимандрит Нил. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири, СПБ. 1858 г., стр. 237.
137. В. И. Ленин. Соч., т. XIII, стр. 106.
138. В. И. Ленин. Философские тетради. Конспект Гегеля - История философии.
139. А. И. Герцен. Письма об изучении природы, соч. т. IV.
140 Г. Н. Потанин. Очерк жизни и деятельности Доржи Банзарова. «Черная вера...» СПБ, 1891, стр. XV.
141. Маркс и Энгельс. Письма, изд. 4. 1931, стр. 36.
142. В. И. Ленин. Соч. т. VIII, стр. 419.
143. И. Сталин. О Ленине, Партиздат, 1937, стр., 13.
144. Маркс. Избр. произведения, т. I, стр. 382.
145. «Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи Д. Банзарова», стр. 122.
146. Современник, т. XIII, отд. VI. Библиография (сентябрь, 1855 г.) стр. 44—47.
147. Из письма И. С. Сельского П. С. Савельеву. Тр. Вост. Отд. Археол. Об-ва, ч. III, стр. 175—176, СПБ, 1858.
148. Там же.
Книги Банзарова с его почерком погибли во время иркутского пожара 1879 года, когда сгорели библиотека, музей и архив Ирк. отделения Географического общества.
149. А. П. Щапов. Памяти М. В. Ломоносова, Соч. А. П. Щапова, т. 1, стр. 16—23.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Сочинения Д. Банзарова.

1. Белый месяц — празднование нового года у монголов. (Казанские губернские ведомости, № 30, 1846 г).

2. Черная вера или шаманство у монголов. (Ученые Записки Казанск. университета, 1846, кн. III, стр. 53—120).

3. Рецензия: Грамматика Калмыцкого языка, А. Попова. (Северное обозрение, 1848, март, отд. критики, стр. 30—32).

4. Ueber zwei mittelasiatische Alphabete, von Dordchi Bansarow Mit einer Nachschrift von Böhtlingk. Mit einer lithographishen Tafel (Bulletin de la classe historico-philologique de l'Akadémie des sciences, t. V, № 4).

5. Каталог книг на маньджурском языке, находящихся в Азиатском музее императорской Академии Наук, составленный Д. Банзаровым. (Bulletin de la cl. hist.-philol., t. V, № 6).

6. Erklärung einer mongolishen auf einer im Jekaterinoslawshen Gouvernement, auf dem Gütern des Herrn Barons A. Stieglitz ausgegrabenen Silberplatte. Mit einer lithographirten Tafel (Bulletin de la cl. hist. de l'Akadémie, t. V, № 9).

7. Пайзе, или металлические дощечки с повелениями монгольских ханов. (Записки Археол. Об-ва, т. II, стр. 72—97).

8. О восточных названиях некоторых старинных русских вооружений. (Записки Археол. Общ., т. II, стр. 352—358).

9. О происхождении имени Монгол. (Библиотека восточных историков, изд. И. Березиным, т. I. прил. II).

10. О происхождении слова Чингис. (Там же, прил. III).

11. О названии Эргене—Хон. (Там же, прил. IV).

12. Об ойратах и уйгурах. (Там же прил. V.).

13. Объяснение монгольской надписи на памятнике князя Иечике, племянника Чингис-Хана. (Зап. Археол. Общ. т. III, стр. 268—292).

14. Замечания о монголизмах в ярлыке Тохтамыша-хана («Ярлык хана Золотой орды, Тохтамыша, к польскому королю Ягайлу.» Изд. М. А. Оболенского, Казань, 1850, стр. 41—42 и 47—48).

Кроме этих работ, Доржи Банзаровым было написано еще около десятка статей и переводов, оставшихся в рукописях, а частью потерянных. Будем надеяться, что в предстоящем издании сочинений Д. Банзарова, предпринятом Бурят-Монгольским Государственным Научно-Исследовательским Институтом языка, литературы и истории в Улан-Удэ, все, что было написано и переведено Банзаровым, будет разыскано и напечатано полностью.

Кроме перечисленных трудов, для исследователя литературного наследства Банзарова имеют большое значение его письма, опубликованные, к сожалению, до сих пор, лишь в извлечениях,

сделанных П. С. Савельевым. «Помещаемые здесь извлечения из писем,—писал П.С. Савельев,—кроме сведений о развитии его ученых занятий, доставляют верное изображение и его душевного настроения. Как скромно и добросовестно говорит он о своих ученых филологических наблюдениях; как тепло советует одному из своих приятелей решиться ехать в Пекин, чтобы «итти вперед» по избранному поприщу и «сделаться совершенным ученым»; как весело шутит с друзьями, мешая серьезное с шуткою; как остроумно, прикинувшись степным монголом, пишет о Петербурге... Все это служит лучшим материалом для его характеристики». Тр. Вост. Отд. Археол. Об-ва, ч. III-я, СПБ, 1858, стр. 182—183.

II. Список использованной литературы о Банзарове

15. В. И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм, соч., т. XIII
16. В. И. Ленин. Философские тетради.
17. Его же. — Роль сословий и классов в освободительном движении. Соч., т. XVI.
18. Его же. От какого наследства мы отказываемся? Соч., т. II.
19. И. Сталин. О Ленине. Партиздат. 1937 г.
20. С. М. Киров. Великий писатель. «Литер. газета» от I/XII. 1939 г.
21. История ВКП(б), Краткий курс. Под ред. Комиссии ЦК ВКП(б). 1938 г.
22. Ем. Ярославский. История бурят-монгольского народа. «Правда» от 28/X—1940 г.
23. Ф. А. Кудрявцев. История бурят-монгольского народа. Очерки. М. Л. 1940 г.
24. П. С. Савельев. О жизни и трудах Доржи Банзарова. Тр. Вост. Отд. Археол. Об-ва, ч. II, СПБ, 1856.
25. В. В. Григорьев.—Жизнь и труды П. С. Савельева, СПБ, 1861.
26. Г. Н. Потанин. Очерк жизни и деятельности Доржи Банзарова. Черная вера или шаманство у монголов и др. статьи Доржи Банзарова. СПБ, 1891 г.
27. С. А. Венгеров. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых, СПБ, 1891 г.
28. Его же. Эпоха Белинского. П., Из-во «Светоч», 1919 г.
29. М. К. Корбут. Казанский Госуд. университет им. В. В. Ульянова—Ленина за 125 лет. Казань, 1930.
30. Н. Н. Фирсов. Толстой в университете. Сб. «Великой памяти Толстого Казанский у-т». К., 1928 г.
31. Проф. Г. Ф. Шершеневич. Биография Мейера. Биографический словарь Казанского университета.
32. В. В. Григорьев. Монгол с европейской ученостью. Географ. известия, 1848.
33. Н. И. Ильминский. Воспоминания об Алексее Александровиче Бобровникове. Известия и ученые записки Казанского университета, 1865 г., вып. IV—VI.
34. Биографический словарь профессоров и преподавателей Казанского университета (1804—1904).
35. Гумбольдт. «Космос», ч. I и II, М. 1862.
36. Л. Фейербах. Сущность христианства. П., Из-во «Мысль», 1906 г.
37. Ф. Бэкон. Новый органон.
38. А. И. Герцен. Письма об изучении природы. Соч., т. IV.
39. А. И. Герцен. Былое и думы.

40. А. П. Щапов. Памяти М. В. Ломоносова. Соч. А. П. Щапова. СПБ, т. I.
41. Гуревич и Молчанов. Стихи и легенды о Байкале. Иркутск, 1938 г.
42. Труды Вост. отд. Археол. об-ва, ч. III, СПБ, 1858.
43. Г. Д. Санжеев. Банзаров как ученый. Записки Бурят-Монгольского Государственного научно-исследовательского института языка, литературы и истории, вып. 2, Улан-Удэ, 1940 г.
44. П. Т. Хаптаев. К 85-летию со дня смерти первого бурятского ученого Д. Банзарова (там же).
45. Проф. Г. Санжеев. Возрожденный народ. «Известия» от 5/X—1940 г.
46. Б. Санжиев. Доржи Банзаров (к 86-летию со дня гибели). «Бурят-Монгольская Правда» от 15/III, за 1941 г., № 62.
47. Журнал «Современник», т. ЕIII, отд. VI, СПБ, 1855 г.
48. Журнал «Москвитянин», 1855, № 19 и 20, кн. 1 и 2.
49. Н. Щукин. Шаманство у сибирских народов. Прибавления к Журн. Министерства народного просвещения, 1846 г., кн. 2, СПБ.
50. Архиепископ Нил. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. СПБ, 1858 г.
51. Отечественные записки, т. CII, отд. IV, СПБ, 1855 г.
52. С. Петербургские ведомости, 1855, № 231.
53. «Гесериада» изд. Академии Наук СССР, 1935 г.
54. Проф. К. Н. Парфентьев. Натурфилософия Н. И. Лобачевского. Сб. «К 125-летию Казанского Госуд. у-та им. В. И. Ульянова—Ленина». К., 1930.
55. Сибирская энциклопедия, т. I, (О «Банзарове» и «Бобровникове)».
56. «Большая Советская Энциклопедия» (ст. ст. «Шамачство»; «Буддизм», «А. Гумбольдт»).
57. В. Лейкина. Петрашевцы. М, 1924.
58. Петрашевцы в воспоминаниях современников. Сб. матер. сост. П. Е. Щеголевым. М.—Л. ГИЗ, 1926 г.
59. В. И. Семевский.—Из истории общественных идей в России в конце 1840-х годов. Изд. «Задруга», П. 1917 г.
60. Мих. Лемке. Очерки по истории русской цензуры и журналистики XIX столетия. СПБ., 1904 г.
61. Н. Н. Агапитов и М. Н. Хангалов.—Материалы для изучения шаманства в Сибири. Известия Восточно-Сибирского Отдела Географического об-ва. 1883 г., т. XIV, № 1—2.
62. М. Н. Хангалов. Новые материалы о шаманстве у бурят. Записки Вост. Сиб. Отд. Геогр. о-ва по этнографии. 1890 г., т. II, вып. I.
63. В. Ф. Троцанский. Эволюция черной веры у якутов. Казань, 1902 г.
64. В. Богораз-Тан.—Шаманство. Энциклопедический словарь Гранат, т. 49.
65. Н. Веселовский. Шаманизм. Энциклопедический словарь Брокгауз и Ефрон. Том 77.
66. Сборник «Религиозные верования народов СССР». М. Л. 1931 г.
67. Г. Н. Румянцев. Доржи Банзаров, как филолог. «Записки ГИЯЛИ», 1941 г., III—IV, стр. 141—153.